ما وفيها لا يحتاج الى موضوع اليه ولم يمتنع ان يكون معقولة تلك المهية بصر
عرضا اى موجودا فى النفس لا جزءا منها اذا عرفت هذا فنقول مفهوم الحيوان مثلا
يوجد فى الخارج وفى الذهن ايضا وهو علم ومعلوم وبالذات وعرض من الكيفيات
النفسانية بحسب الوجود الذهنى ومعلوم بالعرض وجوهر بحسب الوجود الخارجى
وجزئى اذا ادرك مع العواشى الغريبة المؤثرة فيه وكلى اذا ادرك بدونها ولا محال
فى شئ من ذلك فان قلت ما يدرك ان صورة جميع المعتبرات بحسب الوجود فى
الذهن من مقولة الكيف قلت اندراجها فى تعريف الكيف دون تعريف غيره
من المقولات اذ تصدق على كل واحدة منها من حيث انها قائمة بالذهن انها
هيئة قارة لا يوجب للتصور شئ اخر خارج عنها وعن قابلها ولا يقتضى قسمته
حاملها ولا نسبة فى اجزائها وتعريف الكيف نفسه لهذا ماخوذ من كلام بعض ما
قيل على تقدير ان يكون الموجود فى الذهن مغايرا للموجود الخارجى فى الجنس لكان
يكون مباينا له بالمهية فلا يصح ان للشئ وجودين وبرهان الوجود الذهنى انما
يدل على ان اشياء انفسها فى الذهن لا وجود امر يغايرها فى المهية وله نسبة مخصوصة
اليه وهل هذا الا التزام بالشبح والمثال فان القايم بالذهن عنده وكيف فلا
يكون متحدا مع الجوهر فى المهية غاية ما فى الباب انه لحاكيه وهو بعينه مذهب
القائلين بالشبح ومالعله عن البحرانى على تقدير صحته مدخول وكيف يختلف
ذاتيات الشئ باختلاف الاعتبار فان ما ثبت للشئ باعتبار لا يكون ذاتيا له
بديهة والمخالف فامكابرة ثم ليس فيما نقله من الشيخ اشارة الى ما توهمه اصلا
اذ لا بد من منافاة بين الجوهر والعرض بحسب ما قررهما الشيخ فلا اشكال فى كون
الشئ جوهرا وعرضا كما بينه الشيخ انما الاشكال فى كون الشئ جوهرا وكيفا او من
مقولة اخرى وفيه بحث اذ متى ما ذكره سوحسان ان بين الوحدة مطلقا وبين

اختلاف

اختلاف المهية منافيا ه وليس كذلك اذ للوحدة الحاشي وكثير من اقسامها
قد يعرض للامور المختلفة بالمهية كما لا يخفى على من يذكرها فاذا عرض نحو من
انحاء الوحدة للامر النفسي ولما حصل منه في الذهن صح ان بشيء واحد وجودين
ولا ينافي ذلك اختلاف مهيتهما ولو كان ما حصل من الاعيان في الاذهان موافقا
لها في تمام المهية لكان ذاتياته حاصلة له هناك فان يكون صورة الانسان
في الذهن جسما نباتيا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وصورة ممثل المشمش في
الخيال فلكا داسمس مركزه مركز العالم و فساد ط وعلى نقدير اتحادهما لا يكون
لشيء واحد وجودان ضرورة ان الامر العيني وصورته الذهنية اسان غاية الامر
على هذا التصوير ان يكونا من نوع واحد ولا يكونا وجودا حد فردي نوع في محل
وجود آخر منه فيه لما لا يخفى واما وجود البرهان الذهني فانما يدل على ان ليس
له وجود في الاعيان ويصدق عليه الحكم السولي لضرب اخر من الوجود ولا يدل
اصلا على ان الامر العيني وصورة الذهنية متحدان بالمهية ولم ينقل عنهم ذلك
بل ذهب الى ان الصور الذهنية مطلقا من مقولة الكيف وبعض اخر الى
انها من مقولة الانفعال والاضافة ولم ينقل عن احد انها من مقولة المعلوم
ولما ان ذلك قوله بالشيخ فليس كذلك لما حققناه ومما سبق واورد المحقق
الجرجاني م بالاعتبارين وجودين اي بحيث كل وجود من مقولة كما حققنا وكلام
الشيخ ما الصق يكون يدل على هذا دلالة ظاهرة واما الجزم بعدم منافاة الجوهر
والعرض والزام الامكاني في كونه كيفا فمن الغرائب لظهور ان مباينة الكيف
مع الجوهر بواسطة اعتبار العرض في تفسيره فان الجوهر لا يقتضي القسمة لانها من
خواص الكم ولا النسبة لانها من خواص الاعراض النسبية فلو كان عرضا يصدق
عليه انه عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة فكيف لا يكون كيفا ثم قيل تخصيص

الجوهر بالوجود الخارجي عرض فان الجوهر عبارة عن كونها بحيث اذا وجدت
في الخارج لم يحتج الى الموضوع وهذه الحيثية ثابتة له في الذهن فهو عرض بحيث
الوجود الذهني وجوهر مطلقا وفيه بحث لانه لا اعترف بان الجوهر عبارة عن كون
المهية بحيث اذا وجد في الخارج كان كذا لكان لا محالة يجب الموجود الخارجي
حيث اعتبر في تفسيره حاله في الوجود مسا الا انه عدم التغير بين الجوهرية
بحيث الوجود الخارجي وبين كونها حال الوجود الخارجي فان صورة الجوهر
وان كان حال كونها في الذهن جوهرا لكن جوهريته من حيث انها اذا وجدت في الخارج
كان ذلك هو بحيث هذا الوجود وجود المهية عبارة عن حصولها
في الاعيان هذا التفسير لا يلايم من الكتاب لان الوجود المبحوث فيه هو الوجود
المنقسم الى الذهني والخارجي فلا يصح ان نعرف بحصول المهية في الاعيان ولذلك الحق
المص الحصول وقال بل الحصول وذكر قوله في العين اولا لانه بعيد وابطال المذهب السخيف
وهو ان الوجود ما يحصل به المهية في العين ولعل صاحبه من لم يقل بالوجود الذهني
ولذلك اخذ العين في تعريفه فالاولى ان يترك قول الشارح في العين الواقف الشرح
المتن اقول فيه بحث قيل لما تقرر ان الحركة تستلزم ان يكون للمتحرك في كل
ان يعرض فرد عن الفرد التي فيها الحركة لا يكون له قبل ولا بعد فلا محالة يكون تلك الافراد
موجودة بالقوة كما صرح به الشارح وغيره لا بالفعل والا لزم عاقبت الامات وكون
الامور الغير المتناهية الموجودة المرتبة محصورة بين الحاصرين فلو وقع الحركة في الوجود
كون وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل وقيل هذا يظهر انه لا يمكن الحصول
الحركة الى الصورة واما جواز سد بل الوجود على نحو تبدل الصور اعني دفعة لا على سبيل
التدريج فليس الكلام هاهنا في نفسه بل للطهسا(?) نفي الحركة فيه كما صرح به الشارح فلا يرد
ما اورد عليه فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون للمتحرك الا في مكان بالفعل ولا للمتحرك

الكمي

الكمي كم بالفعل وهو بطيا ايضا قلت انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط
حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والمدعى هو الا ان يكون الجسم لا يخ
عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخ عن افرادها بالفعل فليس
ضروريا ولا برهانيا بل البرهان اقتضى خلافه وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد ان
تلك الافراد من الاين مثلا بالقوة قبل سلوك المتحرك اياها وملابسه بها فتحصل انها
بالفعل ولا يلزم منه الاثبات اذ يثبت كل اين زمان يكون المتحرك فيه فرد
زمان من المقولة التي فيها الحركة ضرورة انه فرد الى منها ولا انحصار غير المتناهي بين
حاصرين اذ لا يوجد ان من تلك الافراد الانية فضلا عن عدم التناهي واما
ثانيا فلان كون المقولة في العامل بالقوة عبارة عن عدم حصولها في العامل
فان كان العامل موجودا فلا يخ من ان يكون المقول حاصلا فيه اذ ليس حاصلا
في الامتناع الخلو عن النقيضين فاذا لم يكن حاصلا فيه وجب ان يصدق انه ليس
حاصلا فيه وح يجب ان يصدق انه عدم حاصل فيه لان الموجبة المعدولة
المحمول لازمة للسالبة عند وجود الموضوع كما بين في موضعه فخلو المتحرك عن
قوة تلك الافراد وفعلها معا كما حسبه ممتنع وايضا عدم خلو الجسم عن الكم
والوضع والجرد انكان في حال الحركة معلوم بالمص وما يقال في اثبات خلوه عنها
مصادم للبديهة غير محقق للجواب سلمنا ان الافراد الاينية من الاين مثلا موجودة
بالقوة لكن لا يلزم منه ان المتحرك لا يكون حاصلا فيها لان تلك اجزاء يفرضها
العقل في اين موجود وليس الا في الخارج بالعارض للموجود فيه جاز الا ترى
ان النفس تجري على السطح البحر وهو جزء بالقوة منه فلو كانت الافراد الانية
للموجود على تقدير وقوع الحركة فيه بالقوة لم يلزم من ذلك ان لا يكون المتحرك
موجودا بها بوجود واحد من افراد الوجود ان كان افراد عارضة لها

في نفس الامر موجبة ماذكره الشارح وان كان مفهوما واحدا انتزعه العقل من الموجودات

وتخصص بالاضافة اليها فلا اذ الموجودات على هذا التقدير لا محالة تشخصات

فلو وقع الحركة في الوجود لم يبق المتحرك شخصا واحدا مادام متحركا قيل بعض الافاضل

لاشك ان تشخصات الوجود اما تشخصات او لازمة لها فيعني بانتفائها انتفا العدد

نفي الشيء بانتفاء الوجود الشخصي المعين ويكون ما حصل في الوجود الاخر

موجود اخر عن الاخر سواء كان حصول ذلك الوجود ان انتفاء الوجود الاول

او بعده لذلك حكموا بانه لو اعيد لا يزال عند الموجود الاول فلا وجود الثاني

ان كان غير الوجود الاول يكون الموجود ثانيا موجودا اخر غير الاول وفيه بحث

اذ ماذكره من ان تشخصات الوجود اما تشخصات الموجود او لازمة فلم لها

ليس مسا فلا سا فلانه سلم انه قيل لم لا يجوز ان يكون مسر القطع

مثلا من حيث انه الم وهو امر وجودي لا بد لنفسه من دليل واذا لم يتم في مادة

القطع لم تثبت الكلية قطعا وفيه بحث لان الالم ادراك المنافي والمنافي اذا

كان واقعا كان ادراكه ادراكا للامر الواقع في نفس الامر وادراك الامور الواقعة

فيها ليس بالذات بل هو تفرق الاتصال سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم المترتب

عليه شر اخر وخراخر لا ينكره عاقل وفيه بحث لانه ان اراد ان الالم شر بالذات

فليس كذلك لما عرفت ولا يلزم من عدم انكار العقلاء شره ان يكون شره

لاحتمال ان يكون شره العرضية بينه وان اراد انه شر بالعرض فلا ينافي ذلك ما ادعاه

القوم من ان الشر بالذات هو العدم قال بعض الفضلاء فذا اشتهر بين الناس ان الشر هو

العدم والخير هو الوجود واراد به تصوري الخير والشر لا التصديق الوجود وعدمها

لانه انما يأتي بعد تصور معنى الخير والشر وكلامهم الا ان فيه ماورد وانى صورة

الاستدلال من الامثلة المذكورة في الشرح ليس ما يدل لبيان لبر بعين لمعناهما كما جواب

سوال

سؤال وهو انكم لم قلتم ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم ونحن نجد اخلاق الشر
العدم ونحن نجد اخلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا واما بان الوجود
ليس شرا بالحقيقة بل بالعرض وايضا ربما يطلقون الخير والشر على كمال الشيء وعدم
حصوله اذا تمهد فنقول ان اراد بالخير في قولهم الوجود خير محض المعنى الاول يكون
معنى ذلك القول الوجود وجود محض فخلوا عن الفائدة وان اعتبروا في هذا المعنى
قيد المؤثر وان ارادوا بالخير ذلك القيد مجازا اطلاقا فالتقييد يلزم ان لا يكون هذا الحكم عاما
لجميع افراد العرض لخروج وجود الواجب ووجوب المعلولات المستندة اليه بطريق
بل الايجاب كما هو مذهبهم مع انه عام عندهم قالوا الكل وجود خير في نفسه وان
ارادوا المعنى الثاني يلزم ان لا يكون هذا الحكم عاما الوجود الواجب سبحانه بذاته
سواء اريد بالكمال صفة يناسب ما حصل له ويليق به او جعله كما يقابله صفته نقصانا
مع انه يلزم على التقدير الاول ان يكون بعض الاعدام خيرا لكونه لا يقابله ويناسبه
ما حصل له كفقدان الحالات النسانية الحاصلة للحيوانات العجم فظهر بما ذكرنا
ان هذه الدعوى ليست ما صناعته كما انها ليست البينة فقول من قال
انها صناعة ليست كما ينبغي وفيه بحث لانه بديهي وابين ذلك تصوير معنى
لفظي الخير والشر كما حسبه هذا الفاضل فان معناهما معلوم للجمهور بديهة
ويعرضون بكل اشياء مخصوصة ويسلبون عن اشياء اخر لكنهم لا يفرقون
بين ما بالذات خير وما بالعرض خير ويطلقون الخير على واحد منهما وكذا الشر و
القوم ذهبوا الى ان ما يطلقوا عليه الجمهور الخير قسمان خير بالذات وخير
بالعرض وكذا ما يطلقون الشر قسمان وادعوا ان ما هو خير بالذات هو
وجود شيء وما هو بالذات وهو عدم شيء وهذا الدعوى هي التي حكم الشارح بانها اما عنه
وبالجملة ما صحح ابرهانا ذلك ان يطلقون المتحرك بالارادة على الفرس الذي شد به

العجلة ويطلق على العجلة ايضا فقيل ما يطلق عليه المتحرك بالارادة ههنا قسمان احدهما متحرك بالارادة
بالذات وهو الفرس والثاني متحرك بالارادة بالعرض وهو العجلة ثم يدعي ان المتحرك بالذات حيوان
المتكلمون لا يقولون بالموضوع قال بعض الفضلاء كون ذلك من مصطلحات الحكماء لا يقتضي امتناع
ان يستعمله القوم الاخر بل لا يوجب عدم استعماله فان كثير الكلام مشحون بمصطلحات
الفلاسفة وان المتكلمين يستعملون كثيرا اما في مقاصدهم وفيه بحث اذ لم يدع المورد ان المتكلمين لا يقولون
بالموضوع بناء على انه من مصطلحات الحكماء حتى يجاب بما ذكره وهذا الفاضل بل ادعى انهم لا يقولون
بالموضوع اصلا كما هو الظاهر من عبارته وح لا مجال لذلك الجواب الضدان عندهم شيئان يستحيل
اجتماعهما في محل ان اراد وابذلك استحالة الاجتماع مع امكان حصولهما في محل على ما هو المتبادر فضد
الوجود لا بد ان يمكن حصوله في محل بدون حصول الوجود فيه اي بدون كونه موجودا لكن يمتنع ان يوجد
محل بدون حصول الوجود فيه اي بدونه كونه موجودا واذا امتنع ان يوجد محل عاريا عن الوجود امتنع حصول
هذا الضد في محل فلا يكون له ضد لحد اعتبر في الضدين على التقدير المذكور امكان حصولهما
في محل ما وان لها اراد وا به استحالة الاجتماع مطلقا لزم ان يكون للباري تع اضداد لهذا
ويتم لا يتم لا يقولون بذلك والظاهر ان مراده يتم هو الوجه الاول ولذلك حكم المص بان الوجود
لا ضد له ويرد عليه ان هذه المقدمة الخ قيل لعله اراد بالضد الاخر معروضه فلا يرد نفسه معا
هذه على المعنى نعم يرد ان الضد انما يستحيل عروضه لمعروض الضد من جهة واحدة والوجود لا
يعرض المعدوم من حيث هو معدوم فان قيل كل معقول فهو موجود اما في الذهن او في الخارج
فلا يتصف شيء اتصاف المعقولات الصرفة لا يستلزم ان لا يكون له ضد لجواز ان يكون
لا يكون عارضا لشيء وفيه بحث اذ صرف الكلام عن ظاهره الى معنى غير مفهوم منه مما لا
يرد عليه مع تسجيل ايراد اخر على هذا المعنى مما لم يعهد بين المحصلين واما الحكم بجواز
ان يكون له ضد لا يكون عارضا لشيء فانما يستقيم لو لم يعتبر في الضدين امكان العروض
لمحل والظاهر انه معتبر فيهما كما سبق الها واستدل على نفي التماثل لك ان يستدل على نفي

تمام مثل الوجود فانه كان له مثل لكان له محل كما ان للوجود بناء على ان حكم
الامثال واحد لكن ذلك ممتنع لان كل محل موجود فلو صار مع ذلك محلا للمثل لزم
اجتماع المثلين وانه مح معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وقول الايجاب هو
اتحاد الموضوع والمحمول وكونه اياه لا انه الحكم بثبوت امر لامر كما مرت الاشارة
[illegible] يدل ما ذكر من المقدمتين الايجاب المستدل به هو الحكم بكون الشيء شيئا
[illegible] الشيء شيئا فرع لكونه في نفسه اما الاولى فلما مر واما الثانية فلان هلية الشيء
البسيطة متقدمة على هلية المركبة انا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين مح وان
[illegible] بذلك انا نعلم قطعا ان تلك القوى ليست علة لتحقق مضمونهما بوجه من
[illegible] كما هو المتبادر من كلامه فهو ممنوع كيف ووجود الموضوع مقدم على ثبوت
[illegible] كما عرفت والعقل لا ينقبض من ان يكون الوجود المقدم له يكون في قوى مدركة
[illegible] ذلك ومع هذا كيف نجزم بان تلك القوى ليست علة لتحقق مضمونهما قطعا
وان اراد به ان تحقق مضمون القضيتين بدون القوى المدركة متكثر عندنا
[illegible] لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف تحقق مضمونهما عليها لجواز ان يتوقف عليها
الا ان التوقف معلوما لنا فلذلك لا يتكثر تحققهما بدونها وبالجملة غاية ما لزم
[illegible] عدم انفكاك احد الامرين بدون الاخر هو عدم العلم بالعلية لا عدم العلية
[illegible] نفس الامر هنا على ما زعم الشارح من ان المحمول ثابت للموضوع واما على ما ذكرنا
[illegible] فيه وجود الموضوع متقدم على اتحاده مع المحمول وليس ذلك الا بمطابقة
نسبتها للنسبة الخارجية اقول كان الشارح تبع في ذلك لجماعة من المتأخرين
[illegible] ذهبوا الى ان بين موضوع القضية ومحمولها نسبة في نفس الامر ومعنى مطابقة
للواقع ان يطابق نسبته تلك النسبة بان كانتا ثبوتيتين او سلبيتين
الامر على ما ذهبوا اليه لان الايجاب الحملي هو الحكم باتحاد الطرفين وكون احدهما

هو الاخر في نفس الامر فيكون المحمول عين الموضوع في الواقع ولا نسبة بين الشيء
لتطابقها نسبة الكلام بل صدق الحكم مطابقته للواقع مطابقة الصورة لذي الصو[رة]
فان الحكم الايجابي صورة اتحاد الموضوع والمحمول فان كان اتحادهما [illegible]
بان كانا معا شيئا واحدا في نفس الامر بحسب جهة القضية كان الحكم مطابقا لا
بمعنى ان الاتحاد اذا وجد في الذهن كان عين ذلك الحكم وذلك الحكم اذا وجد في
مثلا كان عين الاتحاد كما ان الفرس اذا حصل في الذهن كان عين الصورة الحاصلة
منه فيه واذا حصلت هذه الصورة في الخارج كانت عين الفرس وقس عليه حال
الحكم السلبي ولما كان تحقق مدلول الخبر في نفس الامر لازما مساويا للمطابقة [illegible]
قال بعض الافاضل الى ان صدق الخبر عبارة عن تحقق مدلوله في نفس الامر
قوله اذا وجد الاتحاد في الذهن كان عين ذلك الحكم فيه تأمل كيف والاتحاد قد يتصور
من غير اذعان ولا يكون ح عين الحكم وفيه بحث اذ لا شك ان الاتحاد المذكور
قد يدرك تصورا ساذجا وح ادراكه غير الحكم وقد يدرك تصديقا وح يكون ادراكه
نفس الحكم فهو في الذهن قد يكون حكما وقد يكون غيره ولا ان لفظة اذا سور الجزئية
فاذن يصدق ان الاتحاد المذكور وهو هذا الحد ذاك اذا وجد في الذهن كان عين
الحكم ثم قيل كيف يقاس السلب عليه مع ان السلب لا تحقق له في الخارج وفيه بحث
اما اولا فلان الموجبة اعتبر مطابقة الحكم الايجابي مع ما في نفس الامر كما ينادي عليه
كلامه لا مع الخارج فقط ولذلك قال وذلك الحكم اذا وجد في الخارج مثلا والسلب
قد يتحقق في نفس الامر واما ثانيا فلان المعنى بتحقق السلب في الخارج رفع الايجاب
فيه لا انه يوجد فيه السلب ح حسبه ونفاه معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة
الاولى ثبوت المحمول للموضوع اقول النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ما ذكره
بحسب التحقق في كون الموضوع محمولا فانه هو الذي لوحظ بينهما وجعل مرآة [illegible]

ما الحكم بهو هو او ليس هو هو ثم اذعن المجموع الثلثة حال كونهما طرفين و
المذكور معنى حرفي بينهما اذعانا ايجابيا او سلبيا لا ان النسبة بينهما ثبوت
و يتعلق الاذعان بان النسبة واقعة او ليست بواقعة كما قيل اذا الوجدان
لك على ان النسبة الملحوظة بينهما معنى حرفي غير مستقل فكيف يصح تعلق
ه به فاعرف ذلك فقيل ليت شعري ما المانع من تعلق الاذعان بالمعنى
مستقل لا بد لذلك من دليل وفيه بحث اذا اذعان بامر و بمقوليته بدون
اليه ممتنع ولا يصح التوجه الى المعنى الغير المستقل و لذلك يمتنع الحكم
به لاستدعاء كل واحد منهما التوجه   فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج
لم منع قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يكن
ديا المذكور محالا اذ لو كان محالا لاجاز ان يكون ثبوته على ذلك التقدير في
المدركة لان المحال قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم
ه كما قرر في موضعه واذا اريد بالقوى المدركة ما يشمل المبادي العالية
ك في استحالته وفيه بحث اذ التقدير المذكور هو عدم القوى المدركة
هذا التقدير يمتنع ان يكون ثبوته في القوى المدركة بالضرورة وما قيل
ان المحال جاز ان يستلزم محالا آخر فذلك ليس كليا كما ستفصله والا لما صدقت
طية التي مقدم كاذب كاذب وتال كاذب صادق كقولك ان كان الا   نسان
لكان ناهقا كما حقق في موضعه وما قرر في الزمان هو انه لا يرتفع
الوهم وان فرض ارتفاعه لا انه على تقدير ارتفاعه يكون ثابتا واين
من ذاك   لان كل واحد من العقلا قيل هذا الكلام من قبيل
يال كون المشار اليه بانا جوهر مجرد بط لان كل واحد من العقلا
اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته كما هو

راي المتكلمين او يقال كون الزمان مقدار حركة الفلك بط لان كل واحد
الزمان الي اجزايه مع عدم تصورهم مقدار حركة الفلك التي عندك من الا
التي لا يخفى شي منها على من خاض في تيار بحار الحكمة   فعلى
هذا القايل لا يكون للضروريات اي قيل فيه تامل لانه قد فسر الخارج
التي يجد ها العقل بين الطرفين بالضرورة من غير نظر الي كونه موجودا في
وللنسبة الخبرية مطلقا خارج بهذا المعنى وان كان غايرا بالاعتبار و
في تفسير الخارج بهذا المعنى ولعله اراد انه لا يكون للضروريات ولا للح
يستنبطه الحاكم من البرهان خارج من حيث انهما تقتضي الضرورة او البر
والجواب انه لا محذور فيه وفيه بحث لان الخارج والواقع اذا كان ع
عن النسبة التي يجدها العقل بين الطرفين بالضرورة او البرهان فمن النس
يكون نفس الخارج والواقع لا انها مطابقة له في نفس الامر واذا فسر صدق الخبر
وصحته بمطابقة نسبته للواقع فمن البين ان المراد المطابقة بحسب نفس الامر
فلم يكن الخبر الذي يكون هذه النسبة نسبته صادقا وصحيحا بهذا المعنى لكن
قال في هذا المحقق فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر
والنسبة المعقولة لزيد وعمرو او غيرهما من ذينك المعنيين بمعنى انها مطابقة لتلك
النسبة اذا عرفت ذلك ظهر لك ان قوله وللنسبة الخبرية مطلقا من الخارج
بهذا المعنى غير تام اذ بعض تلك النسبة هو الخارج لا ان له خارجا والحاصل ان
ان هذا المحقق ذهب الي ان صحة بعض النسبة بمعنى المطابقة للواقع وصحة بعضها
بمعنى اخر والشارح اورد عليه ان القوم صرحوا بان صحة جميعها بمعنى المطابقة
للواقع وذلك مناف لما اختاره هذا المحقق وحاصل ما ذكره المحشي انه يمكن
ان يعتبر المطابقة في جميعها وبذلك لا يندفع ايراد الشارح عن المحقق المذكور

مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء قيل المراد
بالخارج المعتبر في الخبر ان يوجد في الذهن او في الخارج امر ينسب اليه تلك النسبة
التي هي مدلوله بالمطابقة او اللامطابقة ومعنى المطابقة ههنا ان يصح الحكاية
عنه بها وذلك بان يكون ذلك الامر بحيث يصح هذا النحو من الوجود مبدأ لانتزاع تلك
النسبة وهذا لا يقتضي وجودا للنسبة في الخارج اصلا وفيه بحث اما اولا
فلان معنى كلام الشارح ان ما ذكره بعض المحققين يقتضي ان لا يكون لنسبة
بعض الاخبار خارج وهو مناف لما ذكره القوم في تقسيم الكلام الى الخبر و
الانشاء فانه يقتضي ان يكون لنسبة كل خبر خارج ولم يدع اصلا ان ذلك
يقتضي وجود النسبة في الخارج حتى يرد بان هذا لا يقتضي وجود النسبة في الخارج
واما ثانيا فلانه لو كان المراد بالخارج المعتبر في الخبر ان يوجد في الذهن
او في الخارج امر ينسب اليه النسبة المدلولة للخبر بالمطابقة او اللامطابقة
وكان معنى المطابقة ان يصح الحكاية عنه بها كما حسبه لزم ان يكون قول
الجاهل الحاكي عما في ضميره المطابق له كقول الدهري العالم مستغن عن المؤثر
مطابقا للخارج فيكون صدقا بل لزم صدق هذا الخبر اذا قال غيره اذ
يصدق انه يوجد في الذهن امر ينسب اليه تلك النسبة بالمطابقة ويصح الحكاية
عنه بها وايضا لزم ان يكون مطابقا وغير مطابق للخارج معا اذا اعتقد
احد الشخصين استغناء العالم عن المؤثر والآخر احتياجه اليه وبطلان
اللازم مما لا يخفى لست ثبوته قيل اي ثبوت ب الذي هو الموضوع
قوله [illegible] ينتفي اي ثبوت ب وبانتفاء ثبوت ب ينتفي ا عن ب بحكم المقدمة الثانية
فيه نظر اذ لا يلزم من انتفاء ثبوت ب انتفاء ب حتى يلزم انتفاء ا عنه لجواز
ان الثبوت امر اعتباري ثابت في نفسه [illegible]

من المحمولات التي هي غير موجودة في انفسها والجواب ان المراد ثبوت ثبوت ب
ثبوت ثبوته له ولا شك ان اشتمال ا ثبوت ثبوت ب بهذا المعنى مستلزم لاشتماله
ب ضرورة انه اذا اتصف بثبوت الثبوت عن ب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكونه
ب ثابتا له الا ثبوت الثبوت له بناء على المقدمة الاولى وقد صح ذلك انه لو ثبت
آ لب لكان ب ثابتا بحكم المقدمة الثانية وذلك يستلزم ثبوت ثبوت ب
اي له لا في نفسه اذ لا معنى لكونه ب ثابتا الا ذلك بحكم المقدمة الاولى وذلك
بحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية الذي هو اد
للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون الثبوت الثاني
بحكم المقدمة الثانية وهكذا فظهر ان التسلسل في الثبوتيات الثانية في انه
بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتيات لما هو سابق عليه وفيه بحث اما اولا فلانه الملزم
من المقدمة الاولى ما بني عليها وسوانه لا معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت الثبوت
له ادعاء ما لزم هناك من المقدمة الاولى وهي ان الايجاب حكم بثبوت المحمول
للموضوع ان يكون الحكم بثبوت الثابت لب فيكون الثبوت بمقتضى هذا الحكم رابطة
بين موضوع القضية وسواء كان محمولا والثابت لا موضوعا كما حسبه ومن اراد ان
يثبت انه موضوع فلا بد ان يستعين بامر آخر كما فعله الشارح حيث قال الشيء
بثبوته والا يستحيل وهذا القايل قد حسب ان المقدمة الاولى يكفي في اثبات
كون الثبوت موضوعا وحذف الاستدلال على ذلك في توضيحه واسنده الى المقدمة
الاولى واما ثانيا فلانه الظاهر من عبارة الشرح ان مرجع ضمير ثبوته في قوله لما
ثبت آ لب لثبت ثبوته هو الالف كما هو المتبادر منه لا الباء كما حسبه فان ثبوت
الباء ثبت بالمقدمة الثانية بلا مرية فلو كان مراده ذلك لاستغنى عن قوله والا
لتسلسل باسقاطه بمعنى آ او ب فالمراد انه لو اثبت آ لب لثبت ثبوت الالف والا

وبما شغلية لم يكن الالف ثابتا لما تقرر عند جمهور المتأخرين من ان معنى الثابت
ماله الثبوت وعلى هذا يتوجه منع ثبوت الثبوت بان يقال لو ثبت آ ب لكان
الف ثابتا له لا لا نم ان يكون ثبوته ثابتا قوله والا لاقتضى ما سبقناه حصول آ ع
ت قلنا نعم وانما يلزم ذلك ان لو كان مناط صدق الايجاب قيام مبدأ المحمول
بالموضوع بالفعل وليس كذلك لما مر غير مرة فكما يجوز ان يصدق زيد انسان
وعالم بذاته ولا يكون الانسانية والعلم ثابتين له فلم لا يجوز ان يصدق آ ثابت
ولا يكون الثبوت ثابتا له قيل هذا المنع غير موجه لان كلام الشارح
مبني صدق المقدمتين وعلى هذا التقدير يكون معنى القضية الموجبة ثبوت
المحمول للموضوع فاذا ثبت آ ب كان معناه بحكم المقدمة الاولى آ ثابت له ب ويكون
بحكم المقدمة الثانية آ ثابتا في نفسه ثم يكون معناه بحكم المقدمة الاولى ان الثبوت
ثابت له فيكون الثبوت ثابتا في نفسه وهكذا في نفسه وفيه بحث اذ المقدمة
الاولى لا تحكم بان الالف الذي هو محمول في القضية موضوع بحسب المعنى حتى يكون
مقتضى حكمها مثبتا له اي محكوما عليه بانه ثابت فاذا اريد اثبات انه ثابت فلا بد
من الاستعانة بامر آخر كما مر فكون الالف ثابتا ليس مبنيا على المقدمة الاولى
بل هو مبني على ما اشرنا اليه ويتوجه المنع المذكور بل لو لم يكن قوة مدركة قد مر
ما فيه من المغالطة فلا نعيده ولا يذهب عليك ان الشارح قد ادعى انه لو
صح ما تان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى وبينه بان صحتهما
مستلزم للتسلسل الممتنع وغاية ما لزم من هذا البيان على تقدير صحته ان يكون
فيهما خلل ولا يدل على بطلان المقدمة الاولى بخصوصها كما هو الدعوى
ولا مخلص الا بالتمسك بالحق قيل على الوجهين لا يتحقق النسبة الخارجية
التي قال انها انها معتبرة في الخبر لا بنفسها ولا بما ينتزع تلك النسبة منه ثم لا يخفى

ان ثبوت شيء لآخر على اي وجه فرض بل انتساب شيء اليه باي وجه كان يستلزم
ذلك الامر فان انتساب الشيء الى المعدوم المطلق مع تكون ما صدق عليه المحمول
محمولا يستلزم وجوده كيف والمعدوم المطلق ليس بموجود ولا شيئا اما بالصدق
فلا يجدي شيء من الوجهين نفعا نعم لو نوقش في تقدم هذا الترتيب على صدق المحمول
عليه او ثبوته له لم يبعد لكن لا تعلق له بهذا الغرض وهو التخلص عن الاشكال
الذي استصعبه ثم في عبارته شيء لان في كل من الوجهين التزاما لفساد
احدى المقدمتين فليس فيهما تخلص عن الايراد المذكور الذي محصله القدح
في صحة المقدمتين باستلزامهما الفساد الاولى بل فيهما تسليم لذلك الايراد
فليحمل كلامه على انه لا مخلص عن لزوم التبس في الامور العينية الا بذلك فح يكون
من تتمة السوال وفيه بحث اذ لا نم انه على الوجهين لا يتحقق النسبة الخارجية التي
قال انفا انها معتبرة فان النسبة الخارجية لا تنحصر في ثبوت امر لامر حال كون
الثبوت عرضا ثابتا لمحله حتى يلزم من انتفاء الثبوت المذكور ان لا يتحقق
النسبة الخارجية فلم لا يجوز ان يكون بين الطرفين في نفس الامر اتحاد او نسبة
حملية لا يكون عرضا وان يكون هذا هو المراد بالنسبة الخارجية واما ثانيا فلان
الشارح قال لعل ما استدل القوم به هناك على مقدمتين وبين ان صدقهما
مستلزم لامور محذورة ثم قال لا مخلص الا بتصرف في احدى المقدمتين واراد
ان بعد هذا التصرف لا يلزم منهما شيء من هذه المفاسد ولا يقدح في ذلك ان يلزم
بعض هذه المفاسد من دليل آخر كما اشار اليه هذا القائل بقوله ثم لا يخفى ان
ثبوت شيء لآخر على اي وجه فرض بل انتساب شيء اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت
ذلك الامر فلا يتفرع قوله فلا يجدي شيء من الوجهين نفعا على ما فرع عليه ا
الثبوت بمعنى الحمل قد يكون في القضية الممكنة وهو غير مستلزم لوجود الموضوع

وايضا الشارح فلان المراد بالتخلص هو التخلص عن المفاسد المترتبة على المعدومتين
يحصل بالتشبث المذكور لا التخلص عن المنع في صحة المقدمتين ليتوجه
ثبوته ان بالتشبث المذكور لا يحصل التخلص عن القدح فيهما او بما قيل ان معنى
الايجاب كما كان الشارح ذهب الى انه كان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع
هو ما صدق عليه المحمول كان الايجاب حكما باتحادهما وهو هو بخلاف ما اذا كان
معناه ان ما صدق عليه الموضوع مفهوم المحمول ولذلك نفى الشرب بينهما على التقدير
الاول دون الثاني والحق ان الايجاب الحملي مطلقا سواء كان اريد بالمحمول فيه مفهومه
المتعارف او ما صدق عليه سواء الحكم باتحاد الطرفين وهو هو حسب ما حققناه
ان قلت كيف يصح الحكم باتحاد زيد مع مثل مفهوم الناطق وقد ذكر العلامة الجرجاني
في حاشيته على شرح المطالع ان الشيء غير معتبر في معنى الناطق مثلا والا لكان
العرض العام داخلا في الفصل واذا اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة
الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء
لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر
فيه واذا لم يكن الشيء معتبرا في المشتقات كان ما نسب اليه الحدث خارجا عن معناها
فلا يكون معنى الناطق سوى النطق والنسبة المخصوصة ومن البين انه لا يصح الحكم
باتحادهما مع زيد قلت لا نم انه اذا لم يكن الشيء معتبرا في المشتقات كان ما نسب اليه
الحدث خارجا عن معناها ولم لا يجوز ان يكون معتبرا في معناها وملحوظا ليتعلق
الحدث به لا بوجه آخر كمفهوم الشيء ونظايره من الامور العامة حتى يلزم ان يدخل
العرض العام في الفصل ولا يكون المراد خصوصيات ما صدقات هذا المفهوم
حتى انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية ويرد ايضا انها غير مفهوم من المشتقات
عند ذلك تغير الصفات المشتقة بما يدل على ذات مبهم باعتبار معنى معين

فان الذات المعتبرة في كل منهما لما كانت مبهمة لا يكون ماخوذة فيه بوجه عام
ولا بوجه خاص بل اخذناها فيه باعتبار تعلق المعنى المعين الذي هو الحدث به
كما يصح عنه قولهم باعتبار معنى معين وليس المراد ان يتعلق الحدث به بالفعل
ولهذا قيل باعتبار معنى معين ولم يقل بحسب تعلق المعنى المعين به فالذات معنا
معناه مجمل يصح ان يفصله العقل الى ذلك والنسبة بين هذا المعنى وبين
ما تعلق به الحدث بالفعل عموم من وجه لتحقق هذا بدونه في الموجود والعالم
لا يعلم متعلق به وتحققه بدون هذا في الجسم المتعلق به السرعة فانه وان تعلق
به السرعة لكنه ليس بسريع واجتماعهما في مثل المتحرك ثم العقل اذا اراد ان يعبر
عن الامور المنطوية في هذا المجمل مفصلا بان يعبر عن كل منها بلفظ على حدة
الى امر عام مثل الشيء او ما يعبر عن الذات المبهم المنطوية فيه به وينسب اليه الحدث
فذكر الامر العام هناك لضرورة تحدث عند التعبير عنه مفصلا لا لانطوائه في
المجمل واذا كانت ما نسب اليه الحدث ماخوذ في معنى الناطق صح الحكم باتحاده مع
زيد فيه قيل لا يخفى من ان يكون ذلك الامر المعتبر اعم مما يصدق عليه المشتق
او مساوله وعلى الاول يلزم ما تيرتب عنه عن المحذور الاول وعن الثاني يلزم ما
منه من المحذور الاول او الثاني اذ لو كان المعتبر فيه مفهوم ذلك الامر المساوي
لزم المحذور الاول او ما صدق عليه لزم الثاني وفيه بحث اما اولا فلان
الذات في المشتق المذكور لو كانت ماخوذة بمفهوم مخصوص لاستقام ان يقال ام
اعم من شيء آخر او مساوله اما اذا كان اخذها فيه مبهمة لا بمفهوم مخصوص فلا يستقيم
نسبتها الى مفهوم آخر بالعموم والخصوص والمساواة نعم اذا اخذت باعتبار
المعنى المعين يحصل ثم مفهوم مخصوص يستقيم نسبته الى مفهوم آخر لكون هذا
المفهوم المحصل نفس مفهوم المشتق لا مفهوم آخر واما ثانيا فلان لزوم المحذور

الاول وهو دخول العرض العام في الفصل على تقدير كون ذلك المعتبر اعم مما يصدق
على المشتق ممنوع ضرورة ان ما هو اعم مما يصدق عليه الناطق مثلا لا يلزم ان يكون
ان يكون عرضا عاما للناطق وكذا احتمال المحذور الاول على تقدير مساواة المعتبر
المذكور مع ما صدق عليه المشتق لان المساوي لما صدق عليه الناطق لا يكون
عرضا عاما له ثم قيل لاحد اما ان يكون معنى المشتق هو الحدث الناعت فقط
وهو ما فهم منه اذا قرن بالموصوف مثل ذلك زيد نويسنده بطوتي الوصف
او الناعت مع المنعوت ملحوظا بوجه ما وعلى الاول لا يصح تحليله الى الامور الثلث
فان الموصوف والنسبة خارجان على هذا التقدير وعلى الثاني لا يكون المدلول الا ما
هو من حيث تعلق الحدث به اذ ذلك التعلق انما يحصل بتلك النسبة منطويا
فيه اذ الشيء الذي ينسب اليه الحدث لا يعتبر من حيث تعلق الحدث به اذ ذلك
التعلق انما يحصل بتلك النسبة لا قبله وفيه بحث اذ نختار ان معنى المشتق
هو الحدث الناعت فقط ولا نم ان الموصوف والنسبة خارجان عنه وانما يلزم
ذلك لو كان معنى النعت المعروف بالموصوف مجرد الحدث ويعلم من اجزائه عليه
اتصافه به كما حسبه وليس كذلك اذ لو كان كذلك لصح جعل الكتابة نعتا
لزيد ولما صح حمل الكاتب الذي جعل نعتا له هو هو عليه ولما صح ما نسبوا
اليه من ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار وان الاخبار بعد العلم بها اوصاف
ومن انه يجوز التصريح بلفظ الذي بين الموصوف والصفة كان يقال زيد الذي
هو الكاتب بل ما يفهم من المشتق حال اقترانه بالموصوف وما يفهم منه في غير تلك
الحال معنى واحد منطو على ذات مبهم حسب ما حققناه واجرائه على الموصوف يدل
على اتحاده مع الذات المبهم الماخوذ باعتبار المعين لا بطريق الادغان وحمله
عليه يدل على اتحادهما بطريق الادعان وتقرير الاستدلال على هذا الوجه

احسن ولكان تقرير الاستدلال هكذا لو تحقق الشيئية بدون الوجود لم يكن
العدمية ثابتة اذ لو ثبت فتاثيرها اما في نفس الذات فيكون الذات اثر الفاعل
كما ذهب اليه المحققون وذلك باطل على هذا التقدير لازليتها او في اتصاف الذات
بالوجود بان يجعل الوجود حاصلا فيها عارضا لها كما ان الصباغ يحصل اللون
في الثوب مثلا وذلك ايضا باطل لما مر من امتناع عروض الوجود للمهية في نفس
الامر وتفريعه على هذا الوجه احسن من تقرير الشرح اما اولا فلانه اوفق بكلام
حيث لم يتعرض لكون تاثير القدرة في الوجود نفسه على ان ذلك غير معقول
واما ثانيا فلسقوط ما ذكر في الجواب عنه لانه لما امتنع عروض الوجود للمهية في
نفس الامر لا يكون الوجود صفة لها فيها فلا يكون لها حيثية الاتصاف به اصلا
ان يكون التاثير في شيء منهما اذ التاثير في الامر الواقع في نفس الامر
اتفاقا اما اذا لم يتحقق الشيئية بدون الوجود فيجوز ان يكون الوجود امرا
غير عارض لها كما مر مرارا او يكون تاثير القدرة في المهية التي هي بعينه للوجود
حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي نفس الموجود لا وجوده ولا اتصافه
بالوجود ولا حيثية اتصافه به لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل من حيث انه
موجود لا من حيث انه سواد مثلا فيقول هو موجود من الفاعل ولا نقول سواد
او عرض منه فيقال لم لا يجوز على تقدير ثبوت المهية ان يكون اثر الفاعل على
هو السواد الذي هو نفس الموجود كما في التقدير الآخر فان المحشي ذهب الى
ان الموصوف يتحد مع عوارضه في الوجود فاذا استبدله هذا العارض بعارض آخر
زال اتحاده مع العارض الاول واتحد مع العارض الثاني وح نقول المهية
وان كانت ثابتة في نفسها لكنها من حيث الاتحاد بالموجود مستندة الى الفاعل
وفيه بحث اذ هذا الدليل ليس برهانا حتى يكون امثال هذه الاحتما

في قادحة بل هو الزام للخصم المعترف بان الاثر لا يكون اثر القديم بوجه من
الوجوه بل اثره حادث ذاتا وصفة فكما انه لا يقدح فيه احتمال ان يكون اثر
القديم بوجه من الوجوه بل اثره حادث ازلية بناء على ان الازلية لا ينافي
المقدورية كما حقق في موضعه كذلك لا يقدح هذا الاحتمال لاعتراف الخصم
باستغنائهما ثم قيل هذا المعنى ينحل الى ثلثة اشيا السواد والوجود واتحادهما
وقد اعترف بان السواد ليس اثر الفاعل وان الوجود ايضا ليس اثره حيث
قال ان ذلك غير معقول فينبغي ان يكون التاثير في حقيقة الاتحاد ونحن نقول
لم لا يجوز ان يكون التاثير في الاتحاد فان ثبوت المهية في نفسها لا ينافي التاثير
في الاتحاد لمفهوم وذلك ظ وفيه بحث اذ لم يعترف بان السواد ليس اثر
الفاعل بل صرح بان اثره السواد الذي نفس الموجود فهنا كشئ هو السواد
الموجود هو اثر الفاعل وما حكم بان التاثير فيه غير معقول هو الوجود المشتق
منه الموجود لا الموجود الذي هو عين السواد ولو كان تاثير الفاعل في
الاتحاد لم يكن اثره موجودا في الخارج ولا شك ان اثره موجود فيه كما حقق
في موضعه لان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم قال
بعض الفضلا يعني انها ثابتة في العدم عندهم ازلا فلا يحتاج الى مؤثر على
زعمهم بناء على ان علة الحاجة عند المتكلمين اما الحدوث وحده او مع الامكان
فلا يكون الذات اثرا للقديم اذ المستغني عن المؤثر لا يكون اثر الغير
فظهر بما ذكرناه ان كلام من قال ان في تقرير الشارح ملغو ذكر اثبات القدرة
اذ يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تاثير ولا تاثر احق ان يقال
في حقه انه لغو وفيه بحث اذ هذا التفسير بعيد على ما صرح به بحسب اللفظ
المعنى لا يقتضي عدم كونه للمشر بطانه اذ كان يتنظانه حاته الا

في الازل

ان هذا الفاضل قد ضم الى الخلف المذكور وهو انتفاء التاثير حلنا آخر وهو انتفاء
المقدمة ولو لم يضم اليه ذلك لكفى فيكون ضمه اليه زايدا مستغنى عنه وهو المراد
بالعلو ههنا قيل يمكن ان يقال ذكر اثبات القدرة فعلى تقدير ان يكون الغرض على
الزام الخصم فانه اصرح واظهر في خلاف قاعدتهم وفيه بحث اذ ليس في عبارة كلام
الشارح ذكر اثبات القدرة فعلى تقدير ان يكون معنى عبارة متن الكتاب ما ذكره
هذا الشارح لا يستقيم ان ذكر اثباتها للتسجيل ولانا ان انتفاء القدرة اظهر
في خلاف قاعدتهم من انتفاء التاثير والتاثر وظ انهم يمنعون المقدمة الثالثة
هذا المنع متوجه اذ افسر المقدمة الثانية بما فسرها الشارح به وهو انه لا يعقل
من الوجود امر زايد على الكون في الاعيان اما اذا افسرت بانه لا يعقل من الوجود امر
زايد على الكون مطلقا فالمنع غير متوجه لانها ضرورية وما مر لا يصلح سندا
له وهو ظ ويكون منطبقا على الدعوى وهو مساواة الوجود المطلق للشيئية
فينبغي ان يفسر المقدمة الثانية ههنا وانما لم يقتصر المص عليها وضم اليه المقدمة الاولى
ليكون الزام الخصم في الامر المسلم عنده كما في الدليل الاول فان ذلك ادخل في
افحامه الامكان ليس ثبوتيا قيل انت تعلم ان الثبوتي ههنا على ما مر تفسيره
بما ليس السلب داخلا في مفهومه وانما يخرج عنه السالبة المحمول فقط على زعمهم دون
المعدولة فاعتبارية الامكان لا يقدح في ثبوتيته بهذا المعنى فلا يصلح المذكور
في معرض السند للسندية فالاولى ان يقال اعتباري اي ثبوته للموصوف
بحسب الذهن ولا يلزم منه الا ثبوت الموصوف فيه وفيه بحث اما اولا فلانه لو اراد
المستدل بثبوتية الامكان ان يكون السلب داخلا في مفهومه لم يثبت بذلك ثبوت
الممكن في الاعيان على ما هو الدعوى وصرح به المص بقوله ولو اقتضى الثبوت
عينيا ولا بد ان يريد ثبوت الامكان في العين ليلزم منه ثبوت الممكن

الامكان ص

٥٠

بثبوته في العين واستدع بان الامكان امر اعتباري غير موجود في الاعيان
واما ثانيا فلان اتصاف الممكن بالامكان من لوازم ماهيته لا من العوارض التي
يكون الاتصاف بها بحسب الذهن فقط ولا يلزم الانقلاب • ليس لها معان
محصلة معقولة لخلو هذه القضية عن المعنى المعقول مكابرة فانا نفهم من قولنا
الوجود اما موجود او معدوم مثل ما يفهم من حمل الموجود والمعدوم على شي آخر من
غير احتياج الى فرض مغايرة الوجود لنفسه وهذا ظ عندنا المص لا ستر به وانظا
ان المص اراد بالوجود ههنا الموجود كما فيما سبق وحكم بعدم ورود القسمة
عليه لان الترديد انما يكون مقبولا اذا كان بين الامور المحتملة والموجود لا يحتمل
غير كونه موجودا الا امتناع سلب الشي عن نفسه قال ابن المطهر في شرح هذا الكتاب لما
ابطل مذهبهم اشار الى بطلان ما احتجوا به وهو وجهان الاول قالوا قد تبين ان
الوجود زايد على الماهية فاما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما
والاولان باطلان اما الاول فلانه يستلزم التس واما الثاني فلانه يستلزم
اتصاف الشي بنقيضه فتعين الثالث والجواب ان الوجود غير قابل لهذه القسمة
لاشتماله على انقسام الشي الى نفسه والى غيره فكما لا يقال السواد اما ان يكون
سوادا او لا يكون كذلك لا يقال الوجود اما ان يكون موجودا او لا يكون لان التقسيم
الى الشيئين اعم منهما ومستحيل ان يكون الشي اعم من نفسه هذا كلامه وهو يدل
دلالة ظاهرة على ان المراد بالوجود هو الموجود وان المراد بعدم ورود القسمة عليه
ما ذكرنا لا ما ذكره الشارح من خلوه عن المعنى المعقول قيل لا يخفى ان الا
انا هو بمفهوم الموجود ومفهوم الموجود يحتمل كونه غير موجود كما ان مفهوم الجزئي
... واما قوله لا امتناع سلب الشي عن نفسه قلنا مفهوم الموجود موجود بمعنى انه عين
... وليس موجودا بطريق الحمل المتعارف اذ ليس فردا منه وفيه بحث

لانه ان اراد بمفهوم الموجود الصورة الكلية منه في العقل من حيث انها حاصلة فيه
فلا نم ان الاستدلال به اذ الكلام في موجودية الاشيا وهي من الخمسة المذكورة
ليست موجودة فيه وان اراد به هذا المفهوم من حيث انه موجود في الموجودات و
متحد معها ومتحقق فيها فهو بهذه الحيثية لا يحتمل غير كونه موجودا والاستدلال
به اذ القائلون بالحال يزعمون ان مفهوم الموجود الذي هو صفة الاشيا حال
للصورة الموجود القايم بالذهن كيف لا وهم لا يقولون بالوجود الذهني ثم قيل
يستحيل ان يكون الشي اعم من نفسه بمعنى انه لا يكون اعم من ان يكون عين نفسه
او غيره بطريق الحمل الاولي لكنه قد يكون اعم منه بطريق الحمل المتعارف مثلا
بطريق الحمل المتعارف مثلا المفهوم اعم من نفس المفهوم وغيره وفيه بحث
اما اولا فلان مرجع العموم المطلق الى موجبة كلية موضوعها الاخص وسالبة
جزئية موضوعها الاعم فلو كان شي اعم من نفسه يلزم صدق سلب الشي عن نفسه
واما ثانيا فلانه لا يلزم من صدق مفهوم على مفهوم آخر وغيره ان يكون اعم منه
كما حسب اذ قد يصدق مفهوم احد المتباينين على مفهوم الآخر وغيره كالشي
الصادق على مفهوم اللاشي وعلى غيره وفيه نظر لانا لا نم ان قولنا الوجود موجود
متضمن ثبوت الشي لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول
هو الموجود بمعنى ذو الوجود او نقول اليس اذا كان الموضوع هو الوجود والمحمول
هو ذو الوجود كانت النسبة المدلول عليها بكلمة ذو واقعة بين الشي ونفسه
فيكون هذا الكلام متضمنا لثبوت الشي لنفسه ولا يقدح في ذلك ان ليس تلك
النسبة مورد الايجاب والسلب لان التصديق يتوقف على تصورها على التقدير
المذكور بلا ارتياب وذلك كاف في مقصود المجيب فالمحذور باق والنظ… قط
بقي ههنا شي وهو ان مدار هذا الكلام على ان لا يكون معنى المشتق ا

مجملا كما حققناه بل معناه حدث منسوب الى ما هو خارج عنه على ما زعموا انه لو
كان ما نسب اليه الحدث داخلا فيه لنسب الحدث اليه ثم نسب المجموع الى الموضوع
فلم يتنبه نسبة بين الشي ونفسه لكن معناه كما عرفت امر مجملي وجداني وما نسب
اليه الحدث داخل فيه بالوجه الذي عرفت قيل فيه نظر لان الشارح ذكر
فيما سبق ان النسبة بين الشي ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد صرح بعض الفضلا
وهنا المنع مبني على ذلك ولذلك قال منها ان النسبة التي هي مورد الايجاب
والسلب هو النسبة التي بين الوجود وذي الوجود لا بين الوجود ونفسه فالايراد
عليه انه لا فرق بين الاشتقاق وغيره اذ النسبة مطلقا تقتضي منتسبين
قلنا لضعف هذا المنع تنزل عنه وفيه بحث اذ نظر هذا القايل خارج عن
قانون التوجيه لان المجيب قد ادعى ان الوجود موجود متضمن لثبوت الشي لنفسه
والمانع صرح بان موضوع هذه القضية هو الوجود ومحموله ذو الوجود ومن البين
انها حينئذ تقتضي نسبة الشي الى نفسه فمنع تضمنها للنسبة المذكورة منع امر بديهي
غير قابل للمنع وتجويز منعها بناء على اختلاف الناس في جواز النسبة بين الشي
ونفسه اشتقاقا كتجويز منع مقدمة بديهية من مقدمات حدوث العالم مثلا
بناء على اختلاف الناس في حدوثه فيقال لا نم ان العالم متغير اذ للناس
اختلاف في حدوثه كما يقال هنا لا نم ان الوجود ذو وجود متضمن للنسبة الشي
الى نفسه اذ للناس اختلاف في جواز النسبة بين الشي ونفسه اشتقاقا
وفساد ذلك اجلى من ان يخفى قال بعض الفضلا فان قلت انما يلزم ثبوت
الشي لنفسه اذا ارادوا بالوجود الموضوع والمحمول شيا واحدا وهو ممنوع لم لا يجوز
[illegible] يراد بالموضوع الوجود الخاص وبالمحمول المطلق او بالعكس وعلى كلا التقديرين
[illegible]ت الشي لنفسه قلت لا يمكن ان يراد بالموضوع الخاص [illegible]

استدل به على لزوم الشئ بوجودية الوجود المطلق لا يدل على لزومه لموجودية
الوجود الخاص ولا يمكن ان يراد بالمحمول الخاص وبالموضوع المطلق لان الحال
الذي اثبتوها واستدلوا عليها انما هي الواسطة بين الوجود المطلق والعدم
المطلق والواسطة بين الوجود الخاص والعدم الخاص انما يكون حالا لاستلزامها
تلك الواسطة حتى لو لم يكن سلب الوجود الخاص مستلزما لسلب الوجود المطلق
بل جاز ان لا يكون الشئ موجودا بوجوده الخاص مع جواز ان يكون موجودا بوجود
شئ آخر لا يكون من الحال في شئ وحال الشئ ما لم يلاحظ ارتفاع مطلق الوجود
والعدم عنه ثم قال سلمنا ان المراد بالموضوع والمحمول الوجود المطلق ولكن
لا نم لزوم ثبوت الشئ لنفسه لجواز ان يكون الوجود الثابت مغايرا للوجود المثبت له
بالاعتبار اي يعتبر الوجود من حيث هو فيكون معروضا ويعتبر الوجود من حيث هو
في ضمن فرده الذي هو عارض للوجود من حيث هو والمغايرة الاعتبارية كافية
في تحقق النسبة وتعقلها لا يقال وح يكون ثبوت الوجود للوجود اعتباريا
فرضيا لا تحقيقيا واقعيا في نفس الامر والمقصود بيان احوال الوجود في حد نفسه
لا بيان احواله بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض لانا نقول ليس المراد بالتغاير
الذي ذكرنا التغاير بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض بل التغاير المقابل
للتغاير بالذات وهو لا ينافي التغاير بحسب نفس الامر بل ربما يجامعه كما اذا
تصور الوجود الذهني المطلق ووجد في الذهن اذ ح يعرض للوجود الذهني
المطلق وجود ذهني مطلقا في ضمن الوجود الذهني الخاص عروضا حقيقيا لا
اعتباريا فرضيا مع ان العارض والمعروض شئ واحد بالذات ولا تغاير بينهما
الا بحسب الاعتبار المقابل للتغاير بالذات وهو اعتبار الوجود الذهني من حيث
هو واعتباره في ضمن فرد خاص عارض له وامثاله كثيرة قلت في تحقيق

استحالة ص

الجواب ان الوجود معدوم ولا اتصاف الشيء بنقيضه ولا يستلزم اجتماع
النقيضين بمعنى صدقهما على ذات واحدة وفيه بحث اما اولا فلانه يكفي المستدل
ان يقول اريد بالوجود المذكور في الدليل الوجود المطلق لا غير ومنع ذلك غير
موجه ولا يلزم عليه ابطال احتمال ان يكون الوجود بمعنى آخر فاي حاجة الى
ارتكاب هذه التكلفات في ابطال سائر الاحتمالات واما ثانيا فلانه كما ان
المتوسط بين الوجود وعدمه يلزم ان يكون متوسطا بين الوجود المطلق
وعدمه كذلك المتوسط بين الوجود المطلق وعدمه يلزم ان يكون متوسطا
بين الوجود الخاص وعدمه اذ سلب المطلق مستلزم لسلب المعين فالحكم با
الواسطة بين المطلقين حال بالذات وبين المعينين بواسطة الاستلزام
دون العكس تحكم واما ثالثا فلان ما ذكر بعد التسليم مبني على ان يكون للاول
الوجود عروض للمهيات وقد عرفت انه ممنوع واما رابعا فلان تصور الوجود
الذهني من حيث انه حاصل في الذهن ليس وجودا حتى اذا عرض له الوجود
الذهني يلزم عروض الشيء لنفسه بل هو بهذه الحيثية المذكورة كيفية نفسانية
كما حقق في موضعه تفسير العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لو اراد المستدل
بالعدم المذكور في دليله هذا المعنى لم ينحصر الوجود في الاقسام المذكورة لجواز
ان لا يكون موجودا ولا لاموجودا ولا واسطة بينهما فانه كان منفيا فلا يصدق
عليه الوجود ولا اللاموجود لاقتضائهما ثبوت الموضوع ولا الحال لانه منفي
وح لا يتم صورة استدلاله فالظاهر من كلام المستدل انه استعمل العدم بمعنى
السلب فيكون صورة استدلاله تماما فلو فسر بمعنى العدول واراد المنع عليه
كما فعله الشارح كان المنع على تقدمه لم يدعيها المستدل لكن لا يستنكر
الذهن ان لا يكون الا بين متغايرين اقول لا يخفى ان النسبة تقتضي تغا

طرفيها ولو بالاعتبار وانه لا يلزم من حمل مفهوم على نفسه ان يكون النسبة في شيء واحد
ذاتا واعتبارا وانما يلزم ذلك ان لو كان بين الموضوع والمحمول نسبة في نفس
الامر وليس كذلك فانهما فيها امر واحد وبعرض لهذا الامر نسبة في العقل حال
الحمل ولا بد حينئذ من الاعتبار تغاير بحسب الاعتبار اعني بحسب الملاحظة سواء كان
ذلك بتعدد الصور والالتفات كما اذا اقلنا مفهوما على غيره او بتعدد الالتفات
فقط كما اذا حملناه على نفسه ومن ثم لا نقدر على ان نحمل شيء على نفسه بالتفات واحد
فتأمل وقيل لا نم ان تعدد الصور والالتفات بدون تعدد المعلوم كاف في تعقل
النسبة والسند ان النسبة انما تعقل بين المدركين بالضرورة واذا تعدد الصور و
الالتفات بدون تعدد المعلوم لم يكن هناك مدركان واذا لوحظ ذلك المفهوم
تارة من حيث انه مدرك بتلك او ملحوظ بتلك الالتفات واخرى من حيث انه مدرك
بصورة اخرى او ملحوظ بالتفات آخر فح يتعدد المدرك وفيه بحث اما اولا فلانه
لو اقتضى تعقل النسبة تعدد المعلوم كما حسبه لما صح حمل الشيء على نفسه كقولك الانسان
انسان وهو قضية ضرورية لا ينكرها من له ادنى فطنة واما ثانيا فلانه يتعدد
الالتفات الى شيء واحد لا يتعدد المدرك قطعا وهذا ايضا من اجل البديهيات
ومنعها غير مسموع   انما الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه هو هو قيل هذا ايضا
غير ممتنع على الاطلاق فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام ومن العجب انه قال قبيل
هذا ان الجزئي والشيء واللا مفهوم الى غير ذلك لا تصدق على انفسها واذا لم تصدق
على انفسها صدق نقيضها عليها مثلا الجزئي جزئي واللا مفهوم مفهوم والحق
ان الممتنع اتصاف الشيء بنقيضين لا اتصاف الشيء بنقيضه وفيه بحث لانه
ان اراد بمفهوم اللاممكن ما حصل من مسمى لفظ اللاممكن في الذهن فلا نم انه نقيض
الممكن بل هو قسم منه وان اراد به ما لا يكون ممكنا في نفس الامر وهو مسمى اللا

اللاممكن فلا نم انه ممكن وتوضيح ذلك ان ما يحصل من مسمى اللفظ في الذهن قد
يشاوله المسمى فاذا اطلق اللفظ الموضوع بازاء المسمى عليه كان حقيقة كما
يحصل من مسمى لفظ الشيء في الذهن فانه شيء حقيقة وقد لا يشاوله المسمى فلا يصح
اطلاق اللفظ الموضوع بازاء المسمى عليه حقيقة كما يحصل من مسمى لفظ زيد في
الذهن فانه ليس هناك هذا الشخص المسمى بزيد البتة وما يحصل من مسمى لفظ
اللاممكن العام من قبيل الثاني فانه ليس لا ممكنا عاما ولا شك ان نقيض الممكن
العام مسمى اللاممكن العام لا ما يحصل منه في الذهن بل لا يصح اطلاق اللاممكن
عليه حقيقة ولا يصدق على اللاممكن انه ممكن وكذا هو الحال في الجزئي ونظايره
فان مسمى لفظ الجزئي مقابل للكلي لا ما يحصل منه في الذهن ولا يصح اطلاق لفظ
الجزئي عليه حقيقة والكلي لا يصدق على الاول بل يصدق على الثاني فمنشاء
الاشتباه عدم الفرق بين نقيض الشيء وبين ما يحصل من النقيض في الذهن
والحق ان اتصاف الشيء بنقيضه ممتنع كما ان اتصافه بالنقيضين كذلك كيف
لا ولو صح اتصاف الشيء بنقيضه لجاز ان يعبر عنه بمفهوم آخر ويحمل عليه نفسه
ونقيضه ايضا فيلزم اتصافه بالنقيضين مثلا اذا صدق على الجزئي انه لا جزئي حتى
كما حسبه بعض الجزئي ... فيصدق انه جزئي ولا جزئي ... فان كل صفة
الى قبل ما ذكر اتصاف الشيء بما يتصف بنقيضه اشتقاقا ولا يلزم منه اتصافه
بنقيضه كذلك ولو لزم من الاتصاف بما يتصف بالنقيض الاتصاف بالنقيض
للزم كون الجسم المتحرك لا متحركا للاتصاف بالشكل وغيره مما ليس حركة فالصواب
ان نقول بل مسود ... فان السواد ليس باسود والعلم ليس بعالم والحركة ليست
بمتحرك الى غير ذلك وتفصيله ان المقصود من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا
كونه وقعه بالمعنى المصدري محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما

فانه يتصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظ ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا
من هذا القبيل بل هو اتصافا بما سلب عنه الحجر والخضم لا يدعي استحالة مثل
ذلك فانه لازم في جميع صور الاتصاف فيلزم على تقدير مدعاه ان يكون الوجود
لا موجودا ولا معدوما ضرورة ان سلب الوجود والعدم وصف للوجود معا بل له
وفيه بحث اما اولا فلان ذلك اتصاف الشيء بما يكون نقيضه محمولا عليه مواطاة
ومتحدا معه فالجسم لما كان ذا شكل والشكل لا حركة كان الجسم لا محالة ذا اللاحركة
قوله لا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك عني م ولا يلزم من ذلك كون الجسم المتحرك
المتصف بالشكل الذي ليس بحركة لا متحركا كما حسبه بل غاية ما لزم منه ان يكون
ذا اللاحركة واين هذا من ذاك واما ثانيا فلان نقيض السواد هو اللاسواد
وانما يكون السواد متصفا بنقيضه اشتقاقا ان لو صدق عليه انه ذو لا سواد
ولا يلزم من سلب اللاسواد عنه ذلك غاية الامر ان يصدق عليه انه ليس بذي
سواد والفرق بينهما واضح واما ثالثا فلانا لا نم ان المقصود من اتصاف الشيء
بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى المصدري محمولا عليه اشتقاقا بل المقصود
منه ان يكون ما هو رفعه سواء كان ذلك معنى تصوريا كاللاوجود او لا كاللاجسم
محمولا عليه اشتقاقا فلا يلزم قيام العرض بالعرض قيل يمكن ان
يقال قيام العرض بالمحال او بالعكس بل قيام الصفة بالصفة مطلقا في قوة
قيام العرض بالعرض بجريان دليلهم فيه وفيه بحث اذ ما اشتهر اعتمادهم
عليه في امتناع قيام العرض بالعرض هو ان القيام عبارة عن التبعية في التحيز
والعرض لما كان تابعا للغير في ذلك لا يمكن ان يتبعه غيره فيه وهذا انما
يجري في الامور المتحيزة كالاعراض لا فيما لا يكون متحيزا كالصفات العدمية
والاحوال عند من لا يقول بتحيزها ولا شك ان القيد الاول منتف

نيست اذ لا خفا في ان هذا نقض للدليل الثالث والظاهر ان النقيض انما
يرد بالحال التي استدلوا بها فيه مثل جنس السواد او فصله لا بالحال مطلقا
لوجودهما وان لم يكونا موجودين لكنهما جزآن للسواد الموجود واجزائهما لا محالة
اجزاؤه لان جزء الجزء جزء وهذا القدر كاف في استحالة كونهما عدمية
فان بعضهم لما جوزوا اتصاف المعدومات الخ هذا البيان انما يتم ان لو خالفت
المعتزلة في وقوع الشك فيما ذكره كما نقله عنهم واما على ما نقله عنهم من اتفاق
المعتزلة على ان بعد ان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحكمة و
ارسال الرسل يمكننا الشك في وجوده فلا اذ منهم من لا يرى ان يكون
للمعدوم صفة اصلا كابن عياش فكيف اتفقوا على ذلك والبيان على هذا
ان يقال لما جوزوا عن آخرهم ان يكون للشيء ثبوت عاريا عن صفة الوجود
فلا يكون وجود الموصوف ضروريا اذ العقل لا يتمنع من ان يكون للشيء
الثبوت كافيا في الاتصاف في بادي النظر فيمكن ان يعرض الشك في
وجود الموصوف بعد الجزم باتصافه بالاوصاف لذلك وتقابله عدم
غير مضاف الي شيء اصلا اقول على ما ذكره لم يكن العدم المطلق رفعا للوجود
وح لا يكون نقيضا له ضرورة ان نقيض الوجود رفعه لا رفعا غير مضاف اليه
بل لا يكون متقابلا له بالذات اذ لا تقابل ذاتيا بين الشيء ورفع غير مضاف
فلانه سلب مضاف الي مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا اذ اكان
العدم سلب الوجود فانما يكون مضافا ان لو اضيف سلب الوجود الى شيء
واضافة السلب الذي هو جزء معناه الي الوجود لا ينافي اطلاقه اذ العدم
تارة مطلقة وتارة مضافة انما يعتبر بحسب معناه المطابقي دون
التضمني كما اذا قيل جلّ الفرس قد تضاف الى شيء فيقال جلّ فرس زيد وقد يطلق

العلم

اليه

فيما ان جل الفرس لا يرد ذلك كان الجل في العبارة الثانية غير مطلق

على اضافته الى الفرس فيها لان اضافة الجل الى الفرس لا ينافي اطلا

جل الفرس وهو غلط قيل الاولى التمثيل بالعمى المطلق وعمى زيد

السفك المطلق وسفك زيد اذ الشارح يقول العدم في نفسه بمعنى الرفع

المطلق فاذا قيل العدم المطلق كان معناه الرفع الغير المضاف الى شي

فلا يكون المثال المذكور مطابقا له وفيه بحث اذ هذا التمثيل مبني

ما حققه المحشي آنفا من ان معنى العدم الرفع المضاف الى الوجود لا الرفع

الغير المضاف الى شي لا على ما ذهب اليه الشارح من انه رفع غير مضاف الى

شي ومطابقة المثال على الممثل ح ظ ولو بني على ما ذهب اليه الشارح كما

حسبه لما طابق التمثيل بالعمى والسفك اذ العمى عدم البصر لا العدم المطلق

والسفك اراقة الدم لا الاراقة المطلقة   مقابله عدم شي قيل

المراد بقوله عدم شي عدم غير مضاف الى مهية من المهيات كما ان اطلاق

الوجود بحسب ذلك وهو لا ينافي كون المراد بالعدم ههنا رفع الوجود وفيه بحث

لانه ان اراد بالمهية ما يعم الوجود فيكون رفع الوجود مضافا لا مطلقا والا

ح قوله وهو لا ينافي ان يكون المراد بالعدم ههنا رفع الوجود وان اراد بها

غير الوجود وقد اعتبر اطلاق الوجود ايضا بحسب المهية بهذا المعنى كما ينصح عنه

قوله كما ان اطلاق الوجود بحسب ذلك لزم ان يكون وجود الوجود مطلقا لانه

الى مهية غير الوجود لا مضافا معه   فلانا قد نتصور مفهوم الغفلة عن مفهوم

الوجود ثم كيف ومعنى العدم بالفارسية نابود و نيستي وقد يحذف الها

وقد يقال نيستي ولا شك ان لفظي نا و ني مرادفتان للفظة لا والـ

بود و هستي مرادفان للفظ الوجود فيكون المفهوم من لفظ العدم

لفظ لا وجود واذا كان كذلك فكيف يتصور ان يتصور مفهوم العدم مع
غفلة عن مفهوم الوجود قيل وقد علمت ان الشارح يقول ان معنى
العدم هو الرفع المطلق فاذا اضيف الى الوجود صار معناه رفع الوجود وما يعبر
عنه بالفارسية بما ذكره فذلك تفسير للعدم المضاف الى الوجود المطلق
بل العدم المطلق لا يوجد له في الفارسية لفظ مرادف فان معناه مساوق
لكلمة نا ونى وهما حرفان بمعنى النفي العربية والعدم اسم ولا ترادف بين الاسم
والحرف ولا يلزم ان يكون لكل لفظ عربي مرادف في الفارسية فما ذكره في معرض
السند وان لم يقدح الكلام عليه في اصل المنع لكن ليس كلاما متينا و
التنبيه على ذلك ضمنا وفيه بحث اما اولا فلان ما قال الشارح من ان معنى العدم
هو الرفع قد استدل المحشي على بطلانه وحقق ان معناه رفع الوجود وما يعبر عنه
بالفارسية بعضد ذلك ومدار المنع على هذا لا على ما توهمه الشارح واما
ثانيا فلانه ان اراد بقوله ان اضيف الى الوجود صار معناه رفع الوجود انه
صار معنى لفظ العدم ذلك فذلك بين البطلان وان اراد انه صار معنى عدم
الوجود ذلك فنعم لكن لا يلزم منه صحة تفسير العدم برفع الوجود فان هذا على التقدير
المذكور تفسير عدم الوجود لا تفسير المضاف وهو العدم واما ثالثا فلانه على
تقدير ان يكون للعدم معنى مساوقا لكلمة نا ونى فلم لا يجوز ان يكون لهذا المعنى
حرفا مرادفا لكلمة لا لا بد لنفي ذلك من دليل قال بعض الفضلا من راجع الى
وجدانه علم بالضرورة ان احتمال كون الاضافة الى شي ما معتبرة في تعقل الوجود
هو الراجح وان العدم نقيض الوجود وسلبه ولا يعقل له معنى سواه ومن
ادعى جواز التجرد عن الاضافة فيهما جزما وبديهة فقد خالف نقيض الوجدان
سيما في العدم اقول ما ادعاه في العدم لا ريب فيه وما ادعاه في الوجود منظور

بل بحسب فرض العقل فيه انه على هذا يلزم اجتماع الوجود والعدم

بحسب فرض العقل لا في نفس الامر وجواز اجتماع المتنافيين بحسب الفرض

ظاهر جدا فلا يكون لقوله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل كثير فايدة

على ان المتبادر من الاجتماع ما هو بحسب نفس الامر فالاولى ان نقول الوجود

والعدم المطلقان اي غير المضافين بان لا يعتبر اضافة الوجود الى شيء

ولا اضافة رفع الوجود الى شيء متقابلان لا مطلقا بل بشرايط مخصوصة و

قيود معتبرة مثل ان يعتبر احدهما في بعض الاوقات والاخر مستغرقا

لها فهما بهذه الشروط والقيود متقابلان وبدونهما مجتمعان مثلا اذا

وجد شي في وقت دون وقت صدق عليه الموجود المطلق والمعدوم المطلق

بالمعنى المذكور ضرورة استلزام صدق المقيد صدق المطلق لكنهما بهذا

الاعتبار ليسا متقابلين لفقدان شرط التقابل فيهما ح وهكذا حكم سائر

المفردين اللذين يطلق عليهما انهما متقابلان بانهما ليسا متقابلين مطلقا

بل انما يتقابلان بشروط وقيود بخلاف القضيتين اللتين قسمتا نقيضا بل

فان الشرايط والقيود المعتبرة في تقابلهما ماخوذة فيهما حتى اذا افتقد شي من

تلك الشرايط والقيود لا يطلق عليهما المتقابلان قلنا المراد باطلاق

الوجود والعدم محصول الجواب ان الوجود المطلق له معنيان احدهما ما لا يكون

مقيدا بقيد ومضافا الى شيء وهو المراد منهما و يقابله عدم مطلق غير مقيد

الثاني ما هو اعم من الوجود الذهني والخارجي اعني احد الوجودين ومقابله نفي

المتحقق في الذهن والخارج جميعا ثم المجتمع في الماهية المفروضة هو الوجود بالمعنى

الثاني مع العدم بمعنى ثالث وهو نفي احد الوجودين لا الوجود بالمعنى المراد

مع مقابله وفيه بحث لان الوجود والعدم بالمعنى المراد في الماهية المفروضة

مجتهد ان اذ الوجود بالمعنى المراد هو الوجود بلا قيد واضافة ونقيضه رفعه
اى اللاوجود بلا قيد واضافة لان رفع كل شى نقيضه وهو المراد بالعدم
المطلق ههنا ولا شك ان الوجود بلا قيد اعم من الوجود الخارجي ورفع
الوجود بلا قيد اعم من الوجود الخارجي ورفع الوجود بلا قيد اعم من رفع
الوجود الذهنى فاذا كان شى موجودا فى الخارج ومعدوما فى الذهن لصدق
عليه انه موجود ومعدوم لاستلزام صدق الخاص على شى صدق العام عليه
والمراد باجتماعهما ولا يندفع ذلك بان الوجود فى الخارج يقابله العدم فى
الخارج والوجود فى الذهن يقابله العدم فى الذهن والوجود بمعنى التحقق
ذهنا او خارجا يقابله العدم بمعنى انه لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا لانه كما
ان العدمات المذكورة مقابلة للوجودات المقيدة بالقيود المذكورة كذلك
العدم بلا قيد مقابل للوجود بلا قيد وهما المراد بالوجود المطلق والعدم
المطلق ههنا ومجتمعان فى المهية المفروضة كما بيننا العدم المطلق
قد يتصور فيعرض له كون فى الذهن عرضيا وانما يلزم ان يكون له كون فى الذهن
لو كان مسمى لفظ العدم المطلق شيئا ولا ما يحصل فى الذهن منه فكما لا يلزم
من التلفظ بالعدم المطلق ان يكون له كون فى اللفظ ولا من كتابته ان يكون له
كون فى الكتابة كذلك لا يلزم من تعقله ان يكون له كون فى العقل وانما يلزم
ذلك فيما كان المسمى شيئا ولا ما يحصل منه فى الامور المذكورة كالشى فانه
لما كان مسماه شيئا ولا ما يحصل منه فى العقل لزم من تعقله ان يكون له
كون فى العقل وشيئا ولا ما يحصل منه فى اللفظ يلزم من التلفظ به ان يكون
له كون فى اللفظ وشيئا ولا ما يحصل منه فى الكتابة يلزم من كتبته ان يكون له
كون فى الكتابة اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس محالا

وقد اجاب بعض الفضلاء عن هذا اللفظ عن النظر الثاني كليهما بان ليس الغرض
مما ذكره الاعتذار كما ذكره الشارح بل المقصود تحقيق ان المتقابلين كما لا يجوز
ان يجتمعا في محل واحد كذلك لا يجوز ان يجتمعا بمعروض احدهما للاخر من
حيث التقابل او دفع لما يوهمه العبارة من ان الاجتماع بمعروض الوجود والعدم
اجتماع باعتبار التقابل حيث قال فيما قبله عدم مثله وقد يجتمعان اي يجتمع
الوجود والعدم المتقابلان وفيه بحث لان رجاوة الى ابطال بلا
وان اعتبر نسبتهما الى قابل بصراي بعينهما عدما وملكة غير مسلم وانما
يلزم ذلك لو لم يكن قابلية الموضوع ماخوذا في مفهوم عدم الملكة وهي معتبرة فيه
كما صرح به بهمنيار الا ترى ان مفهوم العمى اذا نسب الى امر غير قابل للبصر
كالسواد مثلا لا يصدق عليه قطعا الا ان صدق عليه ونصر تقابل العمى والبصر
بالقابل اليه تقابل السلب والايجاب او لا يكون العارض بتمامه عارضا قيل
فيه بحث لانه ان اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض باسرها عارضة لمعروض ذلك العارض
فذلك ينتقض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع ان الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة
له بل لجزئه وان اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض او لجزئه
فلقائل ان يلتزم كون الوجود عارضا لجزئه وجزؤه لجزئه وهلم جرا ويمكن الجواب
باختيار الثاني ولا بد من الانتهاء الى جزء لا يكون له جزء فيلزم منه عروض الشيء
لنفسه او عدم كون اجزاء العارض عارضة لا للمعروض ولا لجزئه وانت تعلم ان
ذلك لا يتم الا في الاجزاء الخارجية واما الذهنية فللمناقشة فيه مجال واسع
وفيه بحث لانه اذا عرض الوجود لجزئه لم يكن العارض بتمامه اي بجميع اجزائه
عارضا في المعروض المذكور لان بعض اجزاء الوجود العارض معروض في هذا
المعروض لا عارض فيه وكذا الحال اذا عرض جزؤه لجزئه وهكذا الى

لا يكون العارض في مرتبة من مراتب هذه المعروضات الملتزمة عارضا بتمامه
اكان كذلك فكيف يندفع بالتزام ذلك ان العارض لا يكون بتمامه عارضا
ومن اين يلزم عروض جميع اجزاء الوجود وجزء الوجود في كل مرتبة ينقسم الى عارض
ومعروض والمعروض ليس عارضا في المرتبة التي يكون فيها وفي المراتب التي بعد
هذه المرتبة ينقسم الى عارض ومعروض فما دام كذلك يبقى فيه امر غير عارض
نعم لو وصل الى مرتبة يكون المعروض في المرتبة السابقة عارضا فيها بتمام اجزائه
يلزم ان يكون الوجود بتمام اجزائه عارضا والملتزم المذكور ليس كذلك بل البحث
في مرتبة منها ينقسم الى عارض ومعروض فاي شيء اشكال يلزم من التزام ذلك
حتى يحتاج الى الجواب واعترض عليه قيل لا اتجاه لهذا الاعتراض
على ما قررنا من ان المراد من الوجود وغيره من الامور العامة المشتقات الا
اذا اريد به الموجود الخارجي وظاهر ان المستدل انما اراد الموجود المطلق اولا
عما قيل ان الموجود الخارجي اعم المفهومات بل ما استدل به الشارح ايضا
من انه لا ينافي المعقولات بل يعرض لجميعها انما يتاتى في المطلق دون الخارجي
فان قلت الممكن العام ونظائره اعم من الموجود المطلق لصدقها على المعدوم
من حيث هو معدوم وعدم صدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية قلت
المعتبر بحسب المشهور في الاعم المطلق صدقه على شيء لا يصدق عليه الاخص
اصلا اذ لو صدق عليه الاخص ولو من حيثية اخرى لم يكن بينهما عموم وخصوص
الا ترى ان النايم والمستيقظ متساويان مع استحالة تصادقهما من
حيثية واحدة فكذا الممكن العام والموجود المطلق متساويان لان
كل ما يصدق عليه الممكن يصدق عليه الموجود باعتبار وبالعكس ولا يقدح
[illegible] صدق الممكن العام على بعض المفهومات من حيثية لا يصدق عليه

الموجود المطلق من تلك الحيثية وفيه بحث اذ لا نم ان كل ما يصدق الممكن

العام يصدق عليه الموجود المطلق وان الممكن المعدوم في الخارج والذهن

مطلقا يصدق عليه الممكن العام ولا يصدق عليه الموجود المطلق فان قلت

الممكن المعدوم مطلقا متصور فيكون موجودا في الذهن قلت تصوره مستلزم

لان يكون ما يحصل من مسمى لفظ الممكن المعدوم مطلقا في الذهن موجودا

فيه لا ان المسمى المذكور موجود فيه وذلك لان المسمى المذكور ليس شيئا ولا لما

يحصل منه في الذهن فلا يلزم من وجود هذا وجود ذلك كما عرفت وما يصدق

عليه الممكن العام دون الموجود المطلق هو المسمى لا ما يحصل منه في الذهن.

فكما ان ممكن الوجود في الخارج اعم من الموجود في الخارج وممكن الوجود في

الذهن اعم من الموجود فيه كذلك الممكن الاعم منهما اعم من الموجود الاعم وهو الموجود

المطلق لاستلزامه ان يكون الشيء عارضا لنفسه قال بعض الفضلاء

انما يلزم استحالة ذلك اذا لم يكن قيام الشيء بنفسه وهو ممنوع اذ التغاير

الاعتباري كاف في القيام بالشيء وقد يتحقق هذا التغاير بين الشيء و

نفسه اذا عرض جزئي من جزئيات الشيء للشيء ولا يمكن ان يقال هذا التغاير

اعتباري فرضي وما يتوقف عليه القيام في نفس الامر من التغاير هو التغاير

في نفس الامر لان التغاير بحسب اعتبار الشيء من حيث هو في ضمن جزئي هو جزئيا

ليس تغايرا فرضيا بل تغاير بالاعتبار بحسب نفس الامر المقابل للتغاير

بالذات كما سبق في عروض الوجود لنفسه في ضمن جزئية اذا وجد في الذهن

او في الخارج ويمكن تحقق في جزء الوجود الذي فرض معروضا للوجود لجواز

ان يكون لذلك الجزء جزئي عارض له وبواسطته يتحقق التغاير بالاعتبار

بين الجزء ونفسه وهو المصحح لقيامه بنفسه، وفيه بحث اذ تحرير الدليل

وان جزء الوجود ان كان معروضا له فهذا المعروض بعينه ان كان
عارضا لنفسه يلزم عروض الشيء لنفسه والا لم يكن العارض بتمامه عارضا
ولا شك ان المعروض اذا كان بعينه عارضا لنفسه كانا واحدا بالعدد
وان المعروض والعارض اذا كانا كثيرا بالعدد يلزم الخلف الثاني
وهو ان لا يكون العارض بتمامه عارضا وانه اذا عرض فرد من كلي لفرد
آخر منه او لنفس ذلك الكلي لو امكن ان يكون له وجود لا في ضمن الفرد كان
المعروض والعارض كثيرا في الصورتين ويكون داخلا في القسم الثاني
ولا يلزم من ذلك عروض الشيء لنفسه فلا يرد ذلك نقضا على القسم الاول
كما حسبه هذا الفاضل اللاري ان فرد امن مفهوم الشيء كالسواد يعرض
لفرد آخر منه كالسطح ولا يلزم منه عروض الشيء لنفسه وكذا الحال لو كان
الفردان من نوع واحد او عرض فرد الكلي له لو امكن ذلك فان العارض
والمعروض في هذه الصور كثير بالعدد في نفس الامر ولا ينافي ذلك ان يكون
بينهما نسبة هي العروض بخلاف ما اذا كانا واحدا بالعرض لعدم فيهما فان
هذا ينافي ان يكون بينهما نسبة في نفس الامر فلا عروض بينهما فيها اذ النسبة
تقتضي تغاير طرفيها حيث كانت فلا يمكن ان يكون النسبة في نفس الامر و
التغاير لا يكون فيها واما عروض فرد الشيء له فليس من باب عروض الشيء
لنفسه كما بيناه وما سبق منه من عروض الوجود لنفسه فقد عرفت فيما
مما سبق بيانا ويمكن دفع الاخير قيل فان قلت على تقدير التركيب
الذهني ايضا يتوجه الزام تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فان النوع الجنس
ليس عين النوع بل هو غيره فهو متصف بنقيضه بمعنى انه لا هو وان كان
محمولا على الآخر بالحمل المتعارف قلت الحيوان مثلا اذا اعتبر

حمله على شي فاما ان يعني به انه بعينه هو كما في حمل الشي على نفسه المتغاير
الاعتباري كما يقال الوجود هو الماهية وليس والوجود هو الوحدة اوله
واما ان يعني به صدقه عليه بمعنى انه ذلك الشي فرد من افراده او ما هو فرد احدهما
فهو فرد الآخر وهذا هو الشايع المتعارف ويتحقق لذلك المفهوم النقيضين بكل
من الاعتبارين والجنس وان لم يصدق على الفصل بالمعنى الاول لصدق
عليه بالمعنى الثاني ولا يصدق عليه نقيضه بهذا المعنى والمعدوم ما سلب عنه مفهوم
الوجود بطريق الحمل المتعارف لا المعنى الاول كما لا يخفى فلا يجوز ان يكون خرا
عقليا لمفهوم الموجود وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بالجنس والنوع ما صدقا
عليه كالحيوان والانسان فلانم قوله الجنس ليس عين النوع فان النوع لما كان
المحمول محمولا على الجنس بالمواطاة كان عينه ومتحدا معه اذ الحمل المذكور هو الحكم
بالاتحاد والعينية كما حقق في موضعه وان اراد بهما مفهومهما فلم ان مفهوم الجنس
ليس عين مفهوم النوع لكن ليس جزءا ايضا انما الجنس الذي هو جزء النوع و
الكلام فيه مثل الحيوان بالقياس الى الانسان لا مفهوم الجنس بالقياس
الى مفهوم النوع واما ثانيا فلانا لانم ان للحمل معنيين بل له معنى واحد هو
الحكم بالاتحاد بهو هو الا ان نرى ان القوم جردوا القضية عن الخصوصيات
وعبروا عنها بج ب وبينوا لها معنى واحدا لا معنيين واما التفاوت بين القضية
الطبيعية كقولك الوجود ماهية وبين المتعارفة كقولك الانسان حيوان فراجع
الى موضوع القضية كما فصل في المنطق لا الى اختلاف معنى الحمل فيهما كما حسب
وذلك لان الحمل لا محالة هو الحكم باتحاد المحمول مع الموضوع فان اريد بالموضوع
مفهومه كما في الطبيعية كان الحكم باتحاد المحمول معه وان اريد فرده كما في المتعارف
على ما هو المشهور كان الحكم باتحاد المحمول مع الفرد هذا واعلم انه الظاهر من كلامه

ان المراد بالوجود الموجود كما مر وح اقول لو كان للوجود جنس لكان مقولا
عليه وعلى ما بانائه في جواب ما هما لكن ما بازاء الموجود المطلق سوا المعدوم ذهنا
او خارجا اوما يحذو حذوه كاللاشي وليس له ذات ولا تعين بل هو لا شي محض
فكيف يستقيم ان يكون جزوه مفهوما محصلا معينا سكر ما صدق عليه
الا فراد فيه بحث اذ قد عرفت ان ليس للوجود افراد عارضة للمهيات
اصلا لا ذهنا ولا خارجا فلا يستقيم ان كثرتها بكثرة افرادها العارضة للمهيات
فمردود بان ما سبق آنفا من هذا الرد انما يرد لو اعترف القايل المذكور بان
للوجود افرادا عارضة للمهيات في نفس الامر اما اذا قال انه لا يعرض للمهيات
في نفس الامر حتى يلزم ان يكون له افراد فيها بل عروضه لها بحسب اعتبار الذهن
حسب ما حققناه في الحواشي السابقة فهو معنى واحد ينتزعه العقل من المهيات
ويضيف اليها ويكثر بهذه الاضافة كما يشعر به قوله فان الوجود العارض
للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب
اضافته الى الانسان والفرس فلا يرد ذلك اذ وجود الانسان ح هو المعنى
الواحد مضافا الى الانسان ووجود الفرس هو بعينه هذا المعنى مضافا
الى الفرس فيلزم من بساطته بساطتهما فان قلت قد صرح هذا القايل بان
الوجود عارض للانسان وللفرس وهما امران متباينان في نفس الامر فكيف
يمكن ان يكون عارضهما امرا واحدا بالعدد قلت اذا كان عروض العارض
لها بحسب نفس الامر فذلك ممتنع اما اذا كان بحسب الاعتبار الذهني فلا يجوز
ان يكون هناك مفهوم واحد كالمفهوم الموجود ويكون هذا المفهوم عن كل
واحد منهما عروض ويكون كل واحد منهما بحيث اذا اعتبره العقل بذاته ولم
يجده في هذه المرتبة خاليا عن مفهوم الواحد الموجود وجده بعد هذه المرتبة

يعتبر معه

موجودا او الموجود عرضا عاما له ولا شك ان العروض ههنا لا ينافي العارض
بالعدد المضاف   بالوجود المطلق اما تمام مهيتها الى هنا انما يستقيم كونه
الوجود المضاف فردا للمطلق في نفس الامر اما اذا كان نفسه معتبرا حال الاضافة
كما ذهب اليه هذا القايل فلا يكون المطلق تمام مهيته ولا جزءه ايضا بل هو نفس
المطلق حال الاضافة الى معين ومن الجايز ان يكون مفهوم واحد حال اضافته
الى امر وباعتبار اضافته اليه اقدم او اشد واولى من نفسه حال الاضافة
الى امر آخر وباعتبار اضافته اليه   اى على افراده العارضة للمهيات ان حمل
الوجود على المعنى المتبادر منه يرد امران احدهما ما سبق من ان الوجود بهذا المعنى
لا عروض له للمهية في نفس الامر ولا بحسب الاعتبار الذهني ايضا فلا يكون له افراد
عارضة للمهيات قطعا والثاني ان الاختلاف المعتبر في التشكيك لا يجرى فيه
ضرورة ان وجودا بهذا المعنى ليس اولى بكونه وجودا من وجود آخر ولا اقدم في
ذلك عليه بخلاف مفهوم الموجود فان له عروضا للمهيات بحسب الاعتبار الذهني
كما مر آنفا ويجرى فيه الاختلاف المعتبر في التشكيك فان بعض الموجودات قد
يكون اولى بكونه موجودا من بعض وقد يكون اقدم في الموجودية على بعض فينبغي
ان يراد بالوجود مفهوم الموجود كما هو الظاهر من متن الكتاب وقد نبهت عليه ويراد
بالعوارض هذا المفهوم مضافا الى المهيات اعني الموجودات من حيث انها موجودات
وبالموضوعات المهيات فان قلت مفهوم الموجود كما يصح ان يقال على الموجودات
يصح ان يقال على المهيات ايضا فلم قال المص ويقال بالتشكيك على عوارضها
ولم يقل ويقال بالتشكيك عليها قلت لان الاختلاف المعتبر في التشكيك
يجرى فيها من حيث الموجودية لا من حيث الخصوصية مثلا تقدم الجوهر على العرض
في الموجودية لا في الموجودية الجوهرية والعرضية ومن ثم صح ذلك وجود الجوهر مخصوصة العرض

بالجوهر انه صار شيء جوهرا ثم صار شيء عرضا فانه يقال على وجود العلة ووجود
المعلول التقدم والتاخر قد بين ذلك بان حصول مطلق الوجود للعلة مقدم
على حصوله لمعلولها ولا شك ان حصوله لكل منهما انما هو بحصول جزئية العارض
له فالمراد ان حصول مطلق الوجود لاحد الجزئين يتقدم على حصوله للاخر وفي
ما ذكرنا كون وقوعه على وجود الجوهر اولى من وقوعه على وجود العرض وكونه
وقوعه على وجود النار اشد من وقوعه على وجود غير النار وفيه بحث اذ
قد مر غير مرة ان جزئي الوجود لا يعرض لشيء اصلا وعلى تقدير عروضه له لا يكون
الوجود المطلق حاصلا لذلك الجزئي بل هو هناك نفس ذلك الجزئي ولا نسبة
بين الشيء ونفسه فيكون حصول جزئه للعلة مثلا عين حصوله لها متضمنا
له وكذلك حكم جزئية العارض للمعلول بالشدة والضعف وقد يقال
يمكن ان يفرق بين الاشد والاولى بما ذكر في بيان الشفا من انه اذا كان
شيئان مشتركين في طبيعة امر وكان ذلك الامر للاول بذاته وللاخر بواسطة
كان الاول اولى بالامر من الاخر ومحصول مقالته هنا ان الشدة هي كثرة
الكمالات المذكورة وان الاولوية ما ذكر في الشفا فاتضح الفرق بينهما وفيه
بحث اذ لو فسر الشدة بذلك لزم ان يكون اكثر الذاتيات مقولا بالشدة
والضعف لان افراده مختلفة في استتباع كمالاته كما لا يخفى فالصواب انه يفسر
بما ذكره بهمنيار وهو ان الشدة ازدياد طبيعة العام نفسها في بعض الافراد
والضعف ما يقابله كالطويل بالقياس الى ذراع وذراعين والاسود بالقياس
الى الفحم والقير فان طبيعة الطول والسواد في الذراعين والقير ازيد
منها في الذراع الواحد والفحم اقول معيار ذلك صحة استعمال اسم التفضيل
فيها كان يقال الذراعان اطول من ذراع والقير اشد سوادا من الفحم وما نقل

من برهان الشفا ليس تعريفا للاولوية بل هو حكم من احكام الشدة المذكورة
قال الشيخ اطلق الاولوية عليها سواء من ذلك حيث قال في الفصل الثاني
من المقالة الاولى من الفن الثاني من الجملة الاولى من منطق الشفا وكذلك
الوجود يختلف من طريق الاخرى والاولى فان الوجود لبعض الاشيا من ذاته
ولبعضها من غيره والموجود بذاته اولى بالوجود من الموجود بغيره وكل ما هو متقدم
بمعنى فهو اولى به من غير عكس هذا كلامه وسوق تصريحه يدل على ان الاولى اعم مما ذكر
او لا قيل لا يشتبه على ذي مسكة انه اذا كان ذلك الامر بالنسبة الى احدهما
عين ذاته او ذاتيا له وبالنسبة الى الآخر عارضا يكون ذلك الامر اولى من الثاني
ايضا وانكار ذلك مكابرة كيف وثبوت الذاتيات والذاتي لا يحتاج الى سبب
وثبوت العرضي يحتاج الى سبب وفيه بحث اذ التفاوت المعتبر في
التشكيك هو ما يرجع الى حصول الكلي في افراده والتفاوت من الذاتي والعرضي
لا يرجع الى ذلك بل مرجعها الى ان احدهما بين الثبوت للشي دون الآخر ويمكن
توهم ارتفاع احدهما مع بقاء المهية بهيته دون توهم ارتفاع الآخر وما شانه
ذلك واما ما ادعاه من ان الذاتي لا يحتاج الى سبب والعرضي يحتاج الى سبب
وكلاهما غير تام ان ادعى الكلية فان بعض الذاتيات قد يعلل ببعض آخر كما
بين في موضعه والموجود المطلق الواجب تع غير معلل بعلة مع انه زايد عليه
عارض له وان ادعى الجزئية فلا فرق بينهما من هذه الجهة حيث يوجد من كل منهما
معلل وغير معلل ثم قيل الظاهر ان مراد هذا القايل ان الشدة هو حصول
كمال الطبيعة في ذلك الفرد بمعنى ان يكون بحيث ينحل الى اكثر مما ينحل اليه ما هو
اضعف اذ يبعد من عاقل ان يفسر الشدة بكثرة الكمالات التابعة للطبيعة
وكيف يتوهم ذلك مع اصراره على ان الذاتيات لا يحصل الشدة والضعف

كمالات الطبيعة في الافراد لا يكاد يخفى على احد وفيه بحث اذ لا يشتبه على
من له ادنى معرفة باساليب الكلام ان قول القايل الشدة هي كثرة الكمالات
لا يدل اصلا على الحد المعنى الذي ذكره بل لا يناسبه من جهة العبارة وذلك
المعنى ضمنا لمن علم ان الظاهر ان مراد القايل هنا على ان المعنى غير مستقيم
اذ لو اراد بالتحليل صحة التقسيم فلا نم ان السواد الشديد مثلا يصح تقسيمه
الى السواد الضعيف وزيادة م كيف وقد ذهب القوم الى ان كل مرتبة من
مراتب السواد نوع بسيط غير صالح لان ينقسم الى مرتبتين اخريين منه وان
اراد به توهم التقسيم فعدم جريانه في الذاتي مم اذ لا حجر في توهم تقسيم الناطق
الذي هو الذاتي الى ما في البعض وزيادة ثم قال ان بهمنيار لم يعرف الا الشدة
الضعف والزيادة والضعف والزيادة والنقصان وهو خلاف التحقيق
لان الشدة والضعف من خواص الكيف والزيادة والنقصان من خواص
الكم وفيه بحث لانه ان اراد ان الشدة والضعف بالتفسير المذكور في كلام
بهمنيار من خواص الكيف فمم ح ضرورة انهما بالتفسير المذكور اعم ونبه على ذلك بالتفسير
بالطويل ولذلك جعل القوم الاختلاف المعتبر في التشكيك في الثلثة المشهورة
ولم يعدوا الزيادة والنقصان منهما وان اراد انهما بمعنى آخر من خواص الكيف
فغير مفيد مع العجب ان الشدة بالمعنى الذي ارتضاه هذا القايل وهو حصول
كمالات الطبيعة بمعنى ان يكون بحيث يحمل الى اكثر ما يحمل اليه ما هو اضعف ليس
من خواص الكيف ايضا بل هو عام بما فيه وبما في الكم فباي معنى حكم انهما من
خواص الكم ثم قال بعض الفضلا لا يقال ما ذكر في الشفا من ان الشيئين
اللذين اشتركا في طبيعة امر يكون اولى بذلك الامر اذا كان الامر له لذاتها — لاولوية
اذ لكن صفة المشاركة وما ذكره من الاولوية التي عدت في وجوه الاختلاف

صفوة الامر الذي به الاشتراك فكيف يفسر احدهما بما فسر الآخر لان الدعوتان
متحدتان بحسب المآل وتنزيل احديهما في قوة تنزيل الاخرى فكذلك حكم بان الاولوية
ماذكر في الشفاء فانه في وجود الواجب اقدم و اولى واشد قال بهمنيار
في المقالة الخامسة من الهيات كتاب التحصيل ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة
والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة اشيا وهي التقدم
والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان وهو صيد عدم اختلافه
بالشدة والضعف ماذكرناه من ان معيار ذلك صحة استعمال اسم التفضيل
فلا يصح ان يقال موجود اشد من موجود آخر في الموجودية كما لا يصح فرس اشد من
فرس آخر في الفرسية قيل الحقايق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية فعدم
صحة استعمال اسم التفضيل لا يسمن ولا يغني من جوع فدعوى ان وجود الواجب
ليس اشد من وجود الممكن مستندا بانه لا يصح ان يقال وجود الواجب اشد
من وجود الممكن غير تمام لان من لا يسلم هذا لا يسلم ذلك وفيه بحث اذ المراد
بصحة استعمال اسم التفضيل ان الطبع السليم والعقل المستقيم يجوز استعماله
في بعض الصور وتكرهه في بعض اذا استعمل في الصورة الاولى تقبله الفطرة
ولا تمجه ويذعن له واذا استعمل في الصورة الثانية لا تقبله وتمجه وتنبو عنه
ثم اذا تتبعنا الصورة الاولى وفتشنا من احوالها وجدنا ان المفضل و
المفضل عليه فيها متفاوتان بالكمال والنقصان وان هذه الصيغة تعبر عن
هذه التفاوت فجعلنا استعمال الصيغة المذكورة معيارا وامارة للتفاوت
بالكمال والنقصان وليس المراد ان اهل العرف يستعملون هذه الصيغة
في بعض المواضع دون بعض الآخر فعلم من هذا ان هناك تفاوتا بالكمال
والنقصان حتى يرد بان الحقايق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية

بل اهل العرف ايضا بمقتضى طباعهم المستقيمة يستعملونها في بعض الصور ويقصدون
بها التفاوت بالكمال والنقصان دون بعض آخر ولا يختص ذلك بلغة دون لغة
مثلا يابى الطبع ان يقال بالفارسية اين ستاره ازان سه ستاره است كما يابى
ان يقال اين اسب ازان اسب استر است ومنها انه لا يصدق الا على العارض للمعقول
آخر هذا التعريف لا يشتمل كثيرا مما عدوه من المعقولات الثانية كالجزئي و
الكلي والشيء ونظائرها وتعين بعضها المذكورة في القدماء منها العوارض العقلية
التي لا يحاذي بها امر في الخارج وقد عدوا منها الكلي والجزئي والقضية والشيء
والذات والماهية والعلة والمعلول والممكن ونظائرها والمص تبعهم في ذلك و
عد بعض المذكورات منها في الكتاب وجمهور المتاخرين فرقوا ذلك بوجه يخرج
عنه اكثر ما عده القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون تعقل المعقول الثاني
مع تعقل شيء آخر رعاية لوجه التسمية ويخرج بذلك كثير من الامور المعدودة
منها عنها كالكلي والجزئي والقضية والشيء والعلة ونظائرها وحملوا العوارض
العقلية على ما يقابل العوارض الخارجية ولوازم الماهية وارادوا بالعوارض
الخارجية ما لو حمل على معروضها يصدق القضية الخارجية فكل ما هو كذلك
من المعدودات منها يخرج عنها ومثل الجزئي والشيء والعلة يكون بهذا القيد
خارجا ايضا ضرورة ان زيدا جزئي وشيء وعلة في الخارج ثم لما راوا خروج
هذه الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء بعدهم هذه الامور منها كما فعله
الشارح وبعض آخر ارتكبوا تكلفات بعيدة ليندرج هذه الامور فيها
ولم يطلعوا على ذلك وانا اقول اراد القدماء بالعارض منها ما هو عارض
مطلقا اي بالقياس الى جميع الافراد الواقعة في نفس الامر فلا يدخل فيه مثل
الانسان العارض للناطق لانه ليس عارضا للانسان بل فرد انما بالقياس اليه

وقيدوا العارض بالعقلي وارادوا به ما يقابل العارض في نفس الامر لان
المعقولات الثانية لما كانت محمولة على معروضاتها بالمواطاة كانت عينها ومتحدة
معها في نفس الامر فيمتنع ان يكون عارضة لها فيها وانما كان عروضها لها بحسب
الاعتبار العقلي فان العقل اذا اعتبر المعروض بذاته ولم يعتبر معه غيره يجده
في هذه المرتبة عاريا عن العارض وفي المرتبة التي بعد هذه المرتبة معروضة له
كما حققناه في عروض الوجود وارادوا بقولهم لا يحاذي بها امر في الخارج ان
لا يكون مبدؤها موجودا فيه ليخرج مثل الاسود المتحرك اذ السواد والحركة موجود ان
في الخارج وانما سموها معقولات ثانية لان العقل يجدها في المرتبة الثانية والمرتبة
الاولى وهي حال تعقل المعروضات بذواتها تكون خلوا عنها وايضا هي عوا[رض]
والعوارض تابعة للمعروضات وثوانيها ولم يسم عوارض ثانية لانه يتبادر منه ان
يكون عروضها بحسب نفس الامر وليس كذلك لما عرفت مثل مفهوم الشي فانه لا يكون
ذاتيا لشي من افراده الواقعة في نفس الامر ومتحد مع الافراد فيها وعارض لها
بحسب الاعتبار الذهني حسب ما بيناه والشيئية التي هي مبدؤه معدومة في الخارج
قال بهمنيار الشي من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى وحكمه
حكم الكلي والجزئي والجنس والنوع فليس في الموجودات موجود هو شي بل الموجود
اما انسان واما فلك ثم يلزم معقوليته ذلك ان يكون شيا ولذلك الذات
وكذلك الوجود بالقياس الى اقسام الذات وقول المص فلا شي مطلقا اشارة
الى ان الشي ليس ماهية لشي من افراده فانه لا شي مطلقا في الوجود حتى كان مفهوم
الشي ماهية بل الموجودات اشيا مخصوصة لكل منها ماهية قد عرض لها مفهوم الشي
بحسب الاعتبار العقلي واطلاق الشيئية على الشي مسامحة كما اطلق الوجود على
الموجود وعلى هذا يسقط ما اورده الشارح على كلام المص كما لا يخفى قيل السيد

قدس سره عروضها في حاشية المطالع المهنية بحسب الوجود الذهني اعني ان للوجود الذهني
بخصوصه فدخل في عروضه ثم قال وتسمى معقولات ثانية لانها في المرتبة الثانية
من التعقل الا ترى انه لا يمكن ان يعقل معنى الكلية مثلا الا بعد تعقل مفهوم
يعتبر عروضها له ولا شبهة في هذا التعريف نعم يتوجه المناقشة بان العوارض
الذهنية لم لا يجوز ان ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها والاشتغال بالجزئية
لا يفيد ويجاب بدعوى الحصر استقراء وفيه بحث اذ لا نم انه لا يمكن تعقلها
الا ان ليس في هذا التعريف شبهة بل فيه اشكال من وجوه اما اولا فلان الكلية
من افراد المعرف كما اعترف به ولا نم ان لا يمكن تعقلها الا بعد تعقل مفهوم
يعتبر عروضها له غاية الامر ان نسلم ان تعقلها مستتبع لتعقل ما اضيفت اليه
حتى يكون المعقول كلية امر ومن البين ان تعقل المضاف اليه لا يلزم ان يكون
متقدما على تعقل المضاف وهذا ظاهر وثانيها انه يلزم بمقتضى هذا التعريف ان لا تكون
الشيئية والجزئية ونظائرهما من المعقولات الثانية بناء على ان ليس للوجود الذهني
بخصوصه مدخل في عروضها بل للوجود الخارجي ايضا مدخل في عروضها مع ان القوم
صرحوا بانها منها وثالثها انا لو سلمنا ان تعقل الكلية بعد تعقل معروضها
فذلك غير مفيد اذ ما هو من موضوعات المنطق ويبحث المنطقي عنه وعن اقسامه
هو الكلي لا الكلية ولا خفاء في ان تعقله لا يلزم ان يكون بعد تعقل معروضه
ولا يلزم من كون تعقل الكلية العارضة له بعد تعقل معروضها ان يكون تعقله
ايضا كذلك فيلزم خروجه عن التعريف المذكور وكذا حال الجنس والنوع و
القضية والقياس وكثير من موضوعات المنطق فيلزم ان يكون خارجة عن التعريف
وقد ظهر لك من ذلك انه لا يظهر بعدية تعقل العارض في صورة من الصور عن تعقل
معروضه فكيف يستقيم ان يدعى الحصر الاستقرائي في ذلك كما ادعاه هذا القائل

قال بعض الفضلاء القوم قد اعتبروا في المعقولات الثانية امرين احدهما
ان لا يكون الشيء معقولا في الدرجة الاولى وهو المراد بالثانية والثاني ان لا يكون
في الخارج ما يطابقه ولاحظوا في تعريفها اعتبار هذين الامرين فاشاروا الى
الاول بقولهم ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن والى الثاني بقولهم ولا يوجد
في الخارج امر يطابقه اما دلالة الثاني فظاهرة واما دلالة الاولى فمبنية على ان
العوارض الذهنية تحتاج في التعقل الى تعقل معروضاتها الخارجية في الذهن
كما تحتاج العوارض الخارجية الموجودة في الخارج في وجودها الخارجي الى وجود معروضا[تها]
الخارجية وفيه نظر اذ لا نم ان العوارض العقلية تتوقف على في التعقل على تعقل
معروضاتها ووجودها في الذهن ولم لا يجوز ان تعقل مجردة عن معروضاتها
الذهنية غايته ان يتوقف في عروضها على حصول معروضاتها في الذهن وهو لا يستلزم
توقف تعقلها على تعقل معروضاتها وانما يلزم ذلك ان لو توقف تعقل تلك العوا[رض]
على عروضها لمعروضاتها وهو ممنوع فانا المعلوم لنا بالضرورة ان المعروضات الذهنية
اذا تحققت فربما يعرض لها العوارض واما ان العوارض اذا تحققت في الذهن من
فيلزمها العروض والتوقف فلا نم ذلك فان قلت الحال العارض الخارجي يحتاج في
وجوده الخارجي الى معروضه كما صرحوا به فكذا العارض الذهني يحتاج في عروضه
الذهني الى وجود معروضه الذهني فلا فرق بينهما بديهة وخصوص احد الوجودين
لا مدخل له في احتياج العارض قلت الفرق بينهما ان معروض العرض الخارجي محل
العرض ولذلك حكموا بان العرض في وجوده يحتاج الى معروضه الذي هو موضوعه
ومحله بخلاف العوارض الذهنية اذا حصلت في العقل فان محلها باعتبار هذا
الحصول هو العقل دون معروضاتها فيلزم ان لا احتياج في وجودها العقلي الى محلها
الذي هو العقل دون معروضاتها وفيه بحث اذ التعريف قريب مما نقل [illegible]

المطالع ويرد عليه بعض ما اوردنا هنالك ولا يصدق على اكثر قاعدة الحكماء القدماء
من المعقولات الثانية فلا شيء مطلقا قال بعض الفضلا هذا تفريع على
مجموع قوله فليست الشيئية متاصلة في الوجود بل هي عارضة للموجودات المتاصلة
في التعقل لا على مجرد قوله فليست متاصلة في الوجود بل هي عارضة للموجودات لظهور
ان عدم الشيئية لا يستلزم عدم مفهوم الشيء المطلق الا على تقدير ان يكون الشيئية
جزءا من مفهوم الشيء كالوجود من مفهوم الموجود وسوا انما يتحقق على تقدير الترادف
بين الموجود والشيء وليس كذلك كما سبق واما اذا كان التفريع على مجموع ذلك القول
يكون حاصل المعنى ان الشيئية اذا كانت معدومة وكانت من العوارض الذهنية
للموجودات يكون مفهوم الشيء المطلق غير موجود ولا شك في صحته لظهور ان الشيئية
اذا كانت معدومة مع كونها من العوارض الذهنية يكون معدومة بجميع اجزائها
اذ العوارض الذهنية للشيء يكون عارضة له في الذهن بجميع اجزائها فيكون مفهوم
الشيء مع جزئي مفهوم الشيئية معدوما وهذا التوجيه ليس بمفيد اعني عبارة
الحاشية والشرح وكذا من عبارة المتن وفيه بحث لبعد هذا التوجيه لفظا
ومعنى اما بعده لفظا فظاهر سيما من متن الكتاب واما معنى فلوجوه منها ان مفهوم
الشيء المطلق يصدق ان يحمل ايجابا على الموجودات الخارجية بالمواطاة حملا خارجيا
زيد شيء في الخارج والحمل المذكور يستدعي اتحاد الموضوع والمحمول في الخارج على
ما سيجيء فيكون مفهوم الشيء متحدا مع زيد في الخارج فكيف لا يكون موجودا فيه
وايضا لما كانت الاشياء المخصوصة موجودة في الخارج قطعا فلو لم يكن الشيء المطلق
موجودا فيه لزم تحقق الخاص بدون العام ... فلا خفا في ان المطلق موجود
في الخارج انما الكلام في ان اتصافه بالعموم والاطلاق هل هو في الذهن ام
في الخارج وههنا انه لا يلزم من انتفاء الشيئية في الخارج على تقدير ان يكون جزءا

من مفهوم الشي كما ان الوجود جزء من مفهوم الموجود اشعاء مفهوم الشي فيه لجواز ان يكون
جزءا من تحليليا له كما ان الوجود جزء تحليلي من الموجود بناء على ان معنى المشتق امر مجمل
لا ما يثبت له المعنى كما عرفت ولا يلزم من انتفاء الجزء التحليلي انتفاء الشي الا يرى ان
العمى معدوم في الخارج والاعمى موجود ومنها ان غاية ما يلزم من كون الشيئية عارضة
في العقل لجميع اجزائه ان يكون كل جزء منها موجودا في الذهن ولا ينافي ذلك ان يكون
بعض اجزائها موجودا في الخارج ايضا فلم لا يجوز ان يكون الشي موجودا في الخارج
ولم يكن هناك جزء للشيئية فالصواب ان يقال قول المص فلا شي مطلقا ثابت تفريع
على قوله والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة في الوجود فانه اطلق الشيئية
على الشي على التسامح المعهود عندهم واشار بالتفريع المذكور الى انه ليس مهية لشي
من افراده كما فصلناه اذا المعقول الثاني يلزم ان يكون كذلك وهو منزلة لما ذكر
الحكماء فيما نقلنا عنه عن من قوله فليس في الموجودات موجود هو شي فقط يكون
ملائما لقوله بل هي تعرض لخصوصيات المهيات غاية الملائمة كما لا يخفى سواء كانت
معقولات اولى قيل اذا قيل بوجود المهية من حيث هي هي في الخارج كما هو مذهب
القدماء وهو وافقهم المص كما سيجي تصريحه به فالحكم لاعم المعقولات الاولى فان
طبايع الاجناس والفصول والانواع في المهيات الحقيقية موجودة في الخارج على
هذا التقدير واما المعقولات الثانية فليست موجودة في الخارج فان الموجودات
الخارجية يجب وجودها في الخارج غير متحدة معها اذ المعقولات الثانية مسلوبة
عنها يجب هذا الوجود فليس وجودها في الخارج وجود تلك المعقولات وح
يظهر وجه التفريع واما تخصيص الشيئية فالتعرض له من بين ساير المعقولات
الثانية مع اشتراكها في هذا الحكم فلعل لاجل ان بعض الناس توهم ان الشي جنس
الاجناس وقد صنف بعض الحكماء رسالة في رد هذا الوهم ونقل في ما بعض اشياء

الكبت ان بعضا توهم ان الشيء المطلق موجود في الخارج وينضم اليه الخصوصيات
فيحصل الاشيا وفيه بحث اما اولا فلان الشارح ايضا موافق للقدماء كما هو
في ان المهية من حيث هي موجودة في الخارج كما صرح به في شرح ان زيادة
الوجود في التصور بقوله المهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت
لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فلم يرد
بقوله ههنا ان طبايع الكليات مطلقا ليست بموجودة في الخارج ان المهية
من حيث هي ليست بموجودة فيه ليتوجه عليه ان الحكم لا يعم المعقولات الاولى
بل اراد ان الطبايع الكلية حال اتصافها بالكلية ليست موجودة في الخارج
كما هو المتبادر من عبارته وح يعم الحكم للمعقولات الاولى والثانية جميعا واما
ثانيا فلان كثيرا من المعقولات الثانية موجود في الخارج متحدا مع الموجود فيه
كالشيء والجزئي والذات والعلة والمعلول ونظايرها فلا نم انها ليست موجودة
في الخارج ولا يلزم من كونها موجودة في الخارج ان يكون عارضة فيه لانها
هناك متحد مع المعروض فلذلك لا يكون عارضة فيه ولا يجب ان يكون عدم
عروضها في الخارج بواسطة انعدامها فيه كما في بعض آخر من المعقولات الثانية
واما ثالثا فلانه قد حمل قول المص فلا شيء مطلقا ثابت اشارة الى رد جنسية
الشيء كما توهم بعضهم وذلك غير مستقيم لان الحيوان المطلق ليس بثابت ومع
ذلك جنس وكذا ساير الاجناس فكيف يرد بهذا جنسية الشيء وكل ما هو متميز
فهو متحقق قال بعض الفضلا لو توقف التميز الخارجي على وجود المتميز في الخارج
لزم ان لا يكون على وجود المتميز في الخارج يكونه ان لا يكون الصفات العدمية
الثابتة للموصوف في الخارج كالعمى وغيره متميزة عن موصوفها في الخارج فلم
يشع الاتصاف بها في الخارج لان الاتصاف الخارجي يدعو تميز الصفة

عن الموصوف في الخارج بل لا يقتضي وجود ما فيه ايضا فان الممتنع عدم الملكات في
غير معقول و فيه بحث لانه ان اراد بثبوت الصفات العدمية للموصوفات في
الخارج عدم ثبوت ملكات تلك الصفات لما فيه حتى يكون ثبوت العمى مثلا عبارة
عن عدم ثبوت البصر فذلك لا يستدعي تميز الصفة عن الموصوف في الخارج بل
لا يقتضي وجود ما فيه ايضا فان الممتنع عدم الملكات في الخارج وان اراد به قيام
الصفة العدمية في الخارج بالموصوف حتى يكون بينهما نسبة في الخارج فثبوتها
ثم والمستند على ان تحقق التميز بدون المتميز مح بالضرورة فكل ما يدل في
اثباته غير مسموع مردود بان الامر بالعكس انما يرد هذا لو اراد صاحب
المواقف ان ذلك نوع الخلاف في الوجود الذهني مطلقا اما اذا اراد انه فرع
الخلاف في الوجود الذهني بمعنى ان تصورها هل يقتضي حصولها انفسها في الذهن
حتى اذا تصور العنقا كان ما في الذهن ح عنقا واذا تصور النقيضان المجتمعان
كان ما في الذهن نقيضين مجتمعين ام لا فليس بوارد لان الفلاسفة وان كانوا
قايلين بالوجود الذهني لكنهم لم يقولوا بان كل ما يحصل في الذهن من شيء فهو في
الوجود الذهني عين ذلك الشيء بل صرحوا بان ما حصل من اللاشيء في الذهن شيء
وما حصل من المعدوم المطلق فيه موجود فلم يتفرع على ما ذهبوا اليه من الوجود
الذهني ان التمايز العقلي للمعدوم بواسطة كونه موجودا فيه اذ معلومية الشيء
لا تستلزم ان يكون ما في الذهن منه ذلك الشيء في الوجود الذهني ولذلك ذهبت
الفلاسفة مع كونهم قايلين بالوجود الذهني الى ان الاعلام قد يكون متمايزة
بل تنوع ذلك على ان يكون للمعدومات وجود في الذهن بانفسها بمعنى ان الحاصل
الوجود الذهني في عبارة صاحب المواقف على وجود المعدومات بانفسها استقام
كلامه ولم يتوجه عليه ما اورده الشارح لا يمكن احواله في تمايز الاعدام

قيل هذا القايل لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك بل انما فرع
الخلاف في تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام فلو اجيب فيها القيل ان كان
كذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن تلك الاعدام معدومات متميزة
لخروجها عن كونها معدومة والمحض انه لم يجعل الخلاف في تمايز الاعدام اصلا
مستقلا بل جعله من جزئيات الخلاف في تمايز المعدومات فلا يرد عليه ما ذكر
وفيه بحث لان هذا القايل وان كان مصيبا في انه لم يفرع الخلاف في
تمايز الاعدام على ذلك لكنه ليس مصيبا في حسبان جريان الدليل المذكور في
تمايز الاعدام وقوله لم يكن تلك الاعدام معدومات متمايزة لخروجها عن كونها
معدومة ليس حقا فان كون الشي عدما لا يستلزم كونه معدوما كما ذكره الشارح
قال بعض الفضلا لا يقال ما ذكره ذلك الفاضل لا يجري في تمايز الاعدام
اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام
متمايزة اذ الاعدام بكونها موجودة في الذهن لا يخرج عن كونها اعداما بل
انما يخرج عن كونها معدومات لانا نقول لا يشك عاقل في ان العدم المطلق
يجب بنفس الامر من حيث انه عدم مطلق يلزمه المعدومية المطلقة بحسبها ولا
يجوز ان يتصف العدم المطلق الذي هو موصوفه من حيث انه معدوم
مطلق بالوجود الخارجي او الذهني ولا يكون معدوما مطلقا اذ ثبوت الصفة
سواء كان ذهنيا او خارجيا يستلزم ثبوت موصوفها وما هنا في اللازم هنا
الملزوم والوجود الذهني هنا في المعدومية المطلقة بحسب نفس الامر فيخرج الاعدام
بحسب الوجود الذهني بكونها اعداما فيه بحث اذ لا نسلم ان العدم المطلق
يلزمه المعدومية قوله ولا يجوز ان يتصف العدم المطلق الذي هو
موصوفها بالوجود قلنا لا نسلم ان العدم المطلق موصوفه فان بني هذا على

ما اشتهر في اللغة من ان معنى المشتق ما قام به مبدا الاشتقاق وقد عرفت انه ليس
بل معناه امر مجمل نعم ان الموجود ليس موصوف الوجود لما عرفت من امتناع عروض الوجود
له في نفس الامر كذلك يجوز ان لا يكون المعدوم موصوف العدم لا بد لنفي ذلك من
دليل ولنعرض عن هذا ونتقبل الكلام في متن الكتاب فنقول لا نخالجني في وجه
ان الاعدام اذا كانت متمايزة بان كانت بعضها علة وبعضها معلولا مثلا كانت متصفة
بالصفات الثبوتية في نفس الامر وثبوت الشي للشي فرع لوجود المثبت فيكون
موجودة مع انها قد يكون مترتبة الي غير النهاية لان معنى اتصافها بالصفات ان
عدم العلة مثلا حيث يكون عدم العلة وفي المرتبة التي هو عدم العلة فيها تكون
علة لعدم المعلول وكذلك معلولية عدم المعلول بل اتصاف الموضوعات بالمحمولات
في سائر القضايا من هذا القبيل فما كان للموضوع من حيث هو هو موضوع وفي
المرتبة التي جعل موضوعا فيها وجود في نفس الامر كان متصفا بالمحمول فيها كقولك
الانسان حيوان وقابل لصنعة الكتابة فانه لما كان الانسان متحققا في
نفس الامر كان حيوانا في نفس الامر وقابلا لصنعة الكتابة فيها وان لم يكن للموضوع
من حيث هو موضوع وفي المرتبة التي جعل موضوعا فيها وجود لم يكن ثبوت المحمول
له في نفس الامر كقولك اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما فانه لما لم يكن
لاجتماع النقيضين تحقق في نفس الامر لم يكن متصفا لاستلزام احدهما
فيها ومن ثم قال الشيخ في بعض تصانيفه واظن انه الحكمة العلائية ان مسائل
العلوم مبنية على القياسات الاستثنائية والمقدمة الاستثنائية تبين في العلم
الاعلى فاذا قال المهندس زوايا المثلث مساوية لقائمتين لكان المراد ان
المثلث اذا كان موجودا كان زواياه مساوية لقائمتين وعلم من العلم الاعلى
انه موجود فتبين ح انها مساوية لقائمتين في الواقع واذا كان كذلك

من علته عدم العلة لعدم المعلول ان يكونه لها صفة في نفس الامر الا اذا كانا وا
في نفس الامر متحققين فيها وتحققهما فيها ليس بثبت فلم يلزم اتصافها بالعلية
والمعلولية في نفس الامر لزم انه لزم ان يكون الموصوف بها اعني المعدوم موجودا
الي هنا انما يتم لو كان العدم صفة قائمة بالمعدوم وهو غير مم لما مر انفا
من ما يقال من ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس العدم بل جزئي من جزئيا
غيره مم اذ يرجع عروض العدم الي عدم عروض الوجود ولا خفا في ان عدم العروض
ليس معروض فرد من العدم كيف ولو كان كذلك لكان كل شي معروضا للافراد
غير متناهية من اعدام ما لا يكون عارضا له من الامور الغير المتناهية ومن البين
انه ليس كذلك ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم تقتضي انتصاف ذلك الامر
بذلك المفهوم قيل قد صرح الشيخ في منطق الشفا بمثل ما حققه الشارح
مع ظهوره فانه بعدما نقل ان بعض مفسري كلام ارسطو قال انه لا يجب كون الحمل
على العرض محمولا على موضوع العرض ولا موجودا فيه وجود العرض في الموضوع و
بعضهم قال ان كان المحمول ذاتيا للعرض يكون موجودا في موضوعه وان كان
عرضيا فلا قال واما نحن فنقول ان الاول يكون على كل حال موجودا في الثالث
فان الشي اذا كان فيه اللون الابيض كان فيه جميع الامور التي يقال على اللون
قولا كليا ويوصف بها اللون وصفا عاما والا كان في ذلك الشي بياض ولم يكن
فيه لون وكان ذلك البياض ليس لونا فلم يكن حمل اللون على البياض كليا بل اي
شي وجدت فيه عرضا من الاعراض وجد فيه طبايع الامور التي يوصف بها
ذلك العرض وصفا كليا ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم آه قيل
اختلاف الحيثية التعليلية لا يجدي منها بل يجب ان يختلف موضوع النوعية و
... اذ لا يجوز اجتماع المتقابلين بعليتين مختلفتين والتحقيق ان العارض

ان العارض للعدم هو حصة من العدم يخصصه به تخصيص العارض بالمعروض وهذا المعنى لا تقابل العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم هو المقابل له هو عدم العدم ومعروضه موجود بالعينان متغايران قطعا فان قلت معروض عدم العدم ان لم يتصف بالعدم المطلق لزم تحقق المقيد بدون المطلق وان اتصف به كان موجودا ومعدوما معا قلت هو متصف بالعدم المطلق بمعنى انه سلب عنه شي والمعدوم بهذا المعنى لا تقابل الموجود انما المقابل له المعدوم بمعنى ما سلب عنه الوجود وفيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان العارض للعدم حصة منه وانما يكون كذلك لو لم يكن مرجع عروض العدم الى عدم عروض الوجود اما اذا كان كذلك فلا يكون العارض حصة فرد اكما مر انفا سلمنا ان العارض للعدم حصة من العدم وذلك الحصة ليست مقابلة للعدم ونوع منه لكنه ما كان الكلام في ذلك بل كان في عدم العدم الذي قد ادعي ان تخصصه بالعدم السابق على العروض فانه مقابل للعدم ونوع منه ولا يلزم من كون تلك الحصة غير مقابل للعدم ان يكون عدم العدم غير مقابل له ولا من كونها نوعا من العدم ان لا يكون عدم العدم نوعا منه فكيف يندفع الاشكال بذلك واما ثانيا فلانا لا نم ان تخصيص العدم بالعدم سابق على عروضه له حتى يصير بعد اعتبار عروضه للعدم عدم العدم بل تخصصه بالعدم متفرع على عروضه له واضافته اليه كما ان تخصص العدم بالسواد يتفرع على عروض العدم له واضافته اليه لا ان العدم تخصص بالسواد اولا ثم تعرض له فالاولى ان يقال اختلاف موضوع التقابل والنوعية ههنا بان موضوع التقابل هو مسمى لفظ عدم العدم وهو لا عدم لا انه عدم فلا يكون من انواع العدم وموضوع النوعية نفس مفهوم عدم العدم وهو ما يحصل من سما . في الذهن ثم المسمى قد بينا ول ما يحصل منه

الذي يخصصه بالعدم سابق على العروض و يصير بعد اعتبار عروضه للعدم عدم العدم و معروضه صح

فى الذهن كالمفهوم فان ما يحصل منه فى الذهن مفهوم وح يكون اطلاق اللفظ
الموضوع للمسمى عليه على سبيل التوسع كما يطلق على نفس اللفظ كذلك وما نحن فيه
من هذا القبيل فان ما يحصل من عدم العدم فى الذهن عدم مضاف الى عدم
لا انه لا عدم فيكون اطلاق لفظ عدم العدم عليه على سبيل التوسع فى اطلاقه
على موضوع المقابل وهو سماه على سبيل الحقيقة فلا محالة يجعلنا ان نظير ذلك
اللامفهوم فان سماه تقابل للمفهوم ونفس مفهومه مندرج تحته وكذلك
اللاشئ ثم قيل الحق ان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد بقيد
مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له
فالمنظور اليه فى الاعتبار الاول هو كونه عدما مقيدا وفى الاعتبار الثانى هو
كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع مختلف بالاعتبار وفيه بحث اذ الاشكال
المذكور انما هو فى نوع من انواع العدم وهو عدم العدم ولا يلزم من كون العدم
المقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد غير مقابل للعدم ان لا يكون عدم
العدم غير مقابل له ولا من كون الاول نوعا منه ان لا يكون الثانى نوعا منه فالاشكال
باق بحاله اى فى نفس الامر لما كان ما فى نفس الامر اعم مما يكون فى الخارج او
يكون فى الذهن بلا اعتبار وفرض غير واقع وذهب الشارح الى ان التصاف
عدم العلة بالعلية المذكورة ليس فى الخارج فسر الخارج بنفس الامر ليفيد
ان العلية المذكورة ليست واقعة فى الخارج بل هى واقعة فى القسم الاخر من
نفس الامر وانما يستقيم ذلك لو لم يكن علية عدم المعلول لعدم العلة واقعة
فى هذا القسم من نفس الامر ايضا لكنها واقعة فيه اذ بحصول عدم المعلول فى
الذهن يحصل عدم العلة فيه فى الواقع لا بحسب اعتبار الذهن وفرض غير
واقع فاذن يكون محصل قول المص وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة فى الخارج

وان جاز في الذهن ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر الذهني
وان جاز ان يكون علة له في نفس الامر الذهني وعدم استقامته ظ فالاولى انه
قول المص في الخارج على ما سوط ابهره ونقيا لكما ان الخارج يقع ظرفا للوجود يقع
ظرفا للعدم ولا حجر في ان يكون انعدام امر في الخارج علة لانعدام امر اخر فيه
اذ مرجع العلية الى احقية ما كما حقق هو في موضعه ولا محذور في كون احد المعدومين
احق بالانعدام من الاخر ولا يلزم من ذلك وجود شيء منهما فكما ان العلة احق من
المعلول بالوجود في الخارج كذلك عدم العلة احق بالانعدام من عدم المعلول
فيه وح كان قوله في الذهن مقابلا للخارج وستقيم كلامه وقد فرق بينهما
بان علية عدم العلة لعدم المعلول بحسب ذاته وعلية عدم المعلول لعدم العلة
ناشية من خصوصية وجوده الذهني قال بعض الفضلا بحسب ذاته اي مع قطع
النظر عن خصوصية وجوده الذهني فكونها ثابتة للمعدوم ولو وجد في الخارج
فرضا اذ منشا عليته وجود المطلق المنحصر في الذهن وانحصاره فيه لا يقدح
في كونه منشاء العلية كثبوت الماشي في الدار بسبب ثبوت الانسان فيها فان
ثبوته فيها ليس لخصوصية الانسان بل لاستلزامه مطلق الحيوان المنحصر فيه في
ذلك المكان حتى لو ثبت بدلا لانسان فرس كان ثبوت الماشي في الدار باقيا
على حاله ولهذا كان عدم العلة علة لعدم المعلول في نفس الامر كما ان العلم بذا
علة للعلم بهذا بخلاف علية عدم المعلول فعدم العلة فانها ناشية من خصوصية
وجوده الذهني لا من ذاته حتى لو وجدا لعدمان في الخارج فرضا لا يكون عدم
المعلول علة لعدم العلة قطعا كثبوت المتكلم في الدار بسبب ثبوت انسان
فيها فانه بسبب خصوصية الانسان الثابت في الدار حتى لو لم يثبت فيها وحصل
بدله حيوان آخر لا يثبت المتكلم في الدار قطعا ولهذا كان العلم بعلم المعلا

علة للعلم بعدم العلة ولم يكن نفس عدمه علة اصلا ولا العلم بعدمه لعلم العلة
في نفس الامر هكذا حاصل ما ذكر من الفرق وفيه نظر اذ لا نم ان كون الخصوصية
منشا للعلية يستلزم ان يكون علة عدم المعلول لعدم العلة يعني علية علمه
بعلمها وان لا تكون تلك العلية علة لنفس عدم المعلول لعدم العلة او علة علمه
بعدمها لعدمه في نفس الامر والا لكان سائر العليات التي منشا من خصوصية
الوجود الذهني علة العلم بالعلم ولا يكون علة نفس الشي الموجود في الذهن لنفس
الشي ولا علة علمه لنفس ذلك الشي وليس كذلك فان عوارض الوجود الذهني
معلولات لمعروضاتها وتلك المعروضات علل لنفس اتصافها بتلك العوارض
وليست هذه العلية علية العلم بالمعروض للعلم بالعوارض بل علة نفس المعروض
لنفس الاتصافات بالعارض بشرط وجود المعروض في الذهن مع ان هذه العلية
انما نشات من خصوصية الوجود الذهني فلا فرق بينهما وبين ما نحن بصدده
لظهور ان الحيوان مثلا انما يتصف بالكلية والذاتية والجنسية العارضة له
بسبب خصوص وجوده الذهني والاولى ان يقال في الفرق العلية في الذهن
على نحوين شتى علة نفس الشي لنفس الشي في الذهن وعلية الوجود الذهني
لنفس الشي اي الاتصاف به ان لم يكن الصفة موجودة في الذهن والعلية الاولى
ليست علة العلم للعلم وان كانت مشروطة بالعلم المتعلق بالعلية والعلية
الثانية علة العلم للعلم اذ الوجود الذهني عبارة عن العلم والعلة الثانية علة
العلم لنفس الشي اذ المتهد هنا مقول علية نفس عدم العلة لعدم المعلول من
قبيل الاولي والمراد بقولهم ان عدم العلة علة لعدم المعلول في نفس الامر
ان عدم العلة علة في نفس الامر لنفس عدم المعلول وعلة عدم المعلول
عدم المعلول لعدم العلة من قبيل الثاني لظهور ان معنى علة عدم

المعلوم لعدم العلة علة علمه لعلمه ووجوده الذهني لوجوده الذهني لا علة
نفسه لنفسه ولا علمه لنفس ذلك العلم ومرادهم بقولهم ان عدم المعلول علة لعدم
العلة في الذهن ان وجود ذلك العدم في الذهن علة لوجود عدم العلة في الذهن
لا ان نفس ذلك العدم علة لنفس ذلك العدم بشرط الوجود الذهني كما هو المراد
بالقول الاول وفيه بحث من وجوه منها ان النظر ساقط لانه لما فرض ان يكون
منشا علية عدم المعلول لعدم العلة خصوصية الوجود الذهني فنفس عدم المعلول
مجردا عن الوجود الذهني لا يكون علة لعدم العلة فلا يكون منع العلية علة لنفس
عدم المعلول لعدم العلة ثم منع ذلك غير موجه واستلزام علية العلم للعلم ظ
على التقدير المذكور لان منشا علية عدم المعلول لعدم العلة لما كان خصوصية
الوجود الذهني فاذا وجد عدم المعلول بساير شرائط عليته لعدم العلة في الذهن
حصل لا محالة عدم العلة فيه وحصول كل منهما في الذهن علم به ومنها ان العوارض
العقلية كالكلي والجنس والذاتي من عوارض عقلية انتزاعية ليست عارضة لمعروضاتها
في نفس الامر لاتحادها معها فيها بناء على انها محمولة على معروضاتها مواطاة وانما
هي عارضة لها في الاعتبار الذهني المقابل لنفس الامر كما حققناه فلا يكون هناك
في نفس الامر هناك عارض ومعروض وعلى تقدير ان يكون عارضة لمعروضاتها
في نفس الامر فللفارق ان يقول اذا اسند العقل نفس المعلول الى نفس العلة
كما يسند عدم المعلول الى عدم العلة كانت العلية ناشية عن الذات بشرط الوجود
واذا لم يستند نفس المعلول الى نفس العلة كعدم العلة الى عدم المعلول كانت
العلية ناشية عن خصوصية الوجود ولما يسند العوارض الى معروضاتها كانت
العلة ناشية عن الذات بشرط الوجود لا عن خصوصية الوجود فلم يكن من قبيل
علية عدم المعلول بالقياس الى عدم علته ولا يرد النقض ههنا ومنها انه اذا

كان نفس شي علة لنفس شي آخر في الذهن كان حصول الاول في الذهن ولو العلم
به موجبا لحصول الثاني فيه وهو العلم بالثاني لان العلم عبارة عن الحصول في الذ[هن]
فلا يستقيم قوله ان علية الاولى ليست علية العلم للعلم فان قلت لا يلزم من حصول
الشي في الذهن العلم به فان حقيقة العلم حاصلة في ضمن جزئيه الحاصل في الذهن
وليست معلومة قلت حقيقة العلم من حيث انها حاصلة هناك عين ذلك الجزئي
ذاتا ووجودا ومعلومية الجزئي المذكور عين معلوميتها من حيث انها هناك ومنها
انه ذكر ان العلية الاولى ليست علية العلم للعلم ثم ذكر ان علية نفس عدم المعلول
العلة لعدم المعلول من قبيل الاولى فيلزم ان لا يكون علية العلم للعلم مع انه
بها برهان لمي كما نص عليه المص بقوله وبالعكس لمي فيكون لا محالة علية العلم للعلم
ومنها ان هذا الفرق لا يلايم حلها في المتن عليه حيث اعتبر فيه علية كلا العدمين
في الذهن فلا يلايم قوله وليس عدم علية عدم المعلول لعدم العلة في الخارج وان
جاز في الذهن فانه يدل على ان علية عدم العلة لعدم المعلول في الخارج وعلية
عدم المعلول لعدم العلة في الذهن والفرق المنظور فيه ايضا كذلك ولعل
المفسر لما حسبوا ان علية العدم للعدم في الخارج ممتنعا صرفوا لفظ الكتاب
عن ظاهره وتمحلوا في ابداء الفرق بالوجوه المذكورة والظاهر ان ما في الكتاب بنظاير
صحيح وعدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج وعدم المعلول ليس علة له فيه
بل في الذهن ولا محذور في ذلك كما اشرنا اليه يعني ان عدم المعلول وان
لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن فيجب
اذ لا نم ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر بل هو علة له يجب تعلق الامر
الذهني لما عرفت انفا علة لثبوت ذلك الحكم في الخارج هذا التعريف بظاهره
يستدعي اختصاص البرهان اللمي بالقضايا الخارجية وليس كذلك وتعريفه

المستفاد من كلام الشيخ في الحكمة العلائية سوا ابرهان الذي يكون الاوسط علة
لحصول الاكبر في الاصغر ولا يلزم ان يكون علة للاكبر كما حسبه اوساط المنطقيين
بل ربما يكون معلولا له كقولك الانسان حيوان وكل حيوان جسم فان الحيوان وان
لم يكن علة للجسم بل هو معلول له لكن علة لحصول الجسمية في الانسان اذ الجسمية
تحصل اولا للحيوان ثم للانسان حتى لو جاز تحقق الحيوان بلا جسم لكان الانسان
ايضا كذلك وقال في الشفا اذا كان الحد الاوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر
فهذا برهان لم بعد ان علمت ان كون الاوسط علة لوجود الاكبر ليس كافيا في ان يصلح
وجود الاوسط ما لم يستكمل شرايط عليته وقد اشار الى شرايط العلية فيما
بعد الكلام وهي ان يكون العلة قريبة بجهة العلية كاملة اي وافية بالاكبر واحترز
بالاخير عن نحو كل انسان حساس وكل حساس انسان حيوان فظهر من هنا
انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان اني قيل
الشيخ وان صرح بما نقله لكنه قد صرح في الفصل التالي لهذا الفصل فان ما لا سبب
لنسبة محموله الى موضوعه فاما ان يكون بينا بنفسه واما لا يبين البتة تبيانا يقينيا
بوجه قياسي وهذا بظاهره يناقض ما ذكره هناك فليتفكر فيه وفيه بحث اذ
لا تناقض بين قوله فبيانه ما لا سبب لنسبة موضوعه محموله الى موضوعه بوجه قياسي
اي بقاعدة يكون قياسا في بيان هذا القسم ووجدان بيان بعض جزئيات
هذا القسم لا بوجه قياسي يكون قاعدة لبيان هذا القسم قاطعة فليبان ما للنسبة
محموله الى الموضوع سبب قياسي مطرد في جميع جزئياته ولا ينافي ذلك ان يصح بيان
بعض جزئياته بيانا لا يجري في سائرها والمولف علة لوجود ذي المولف للحكم
قيل فان قلت لا نم ذلك بل نقول لعل كونه مولفا معلول لكونه ذا مولف اذ
مما نعلمه ان المولف نسبة الى المولف وكذا كونه ذا المولف ويقدم احدهما

غيرهي قلت المراد بالمولف كونه ذا اجزاء وهذي المولف المحتاج الى المولف لاشك
ان علة الاحتياج الى المولف هو كونه في حد ذاته ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا لم يحتج
وليس المراد بالمولف المفهوم المضايف للمولف اذ لا يمكن الاستدلال به على كونه
ذا المولف كما يمكن الاستدلال بان زيدا اخا على انه ذو اخ وبالعكس لانهما
وقد صرح بذلك الشيخ في هذا الفصل ايضا لقال واعلم ان توسط المضاف
قليل الجدوي في العلوم لان نفس علمك ان زيدا اخ هو علمك بان له اخا اذ يشتمل
على علمك بذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى فان لم يكن كذلك بل
بحيث يحمل الذات بين ان له اخا فما تصورت نفس قولك زيد اخ وامثال هذه
الاشيا اولي ان لا يسمي قياسات فضلا عن ان يكون براهين فعلم ان مراد الشيخ
من المثال المذكور ما ذكرنا وفيه بحث اما في السوال فلان المولف والمولف متضايفان
فيكون معا في المرتبة وذي المولف متاخر عن المولف تاخر الكل عن الجزء فلا يكون
متقدما على المولف الذي هو في مرتبة جزئه ولا يكون في مرتبته ايضا فيمتنع ان يكون
علة له ويكونان معا في المرتبة واما في الجواب فلان ما اضيف اليه لفظ ذو لا يلزم
ان علة لما قبلها كيف ومن الجائز ان يقال العلة ذو معلول فاذن لا يكون ذو
المولف دالا على المحتاج اليه وكيف يجوز ارادته عنه بلا قرينة صارفة عن معناه
الحقيقي واما ما نقله عن الشيخ من ان توسط المضاف قليل الجدوي في العلوم
لانا في التمثيل به كما في بحثنا هذا ومثله المص في شرحه بقولنا العالم مولف
وكل مولف مولف هذا المثال غير مطابق للمقصود لان الاكبر فيه بالحقيقة مولف
وهو معلول المولف كما بينه الشيخ قال بهمنيار في برهان كتاب التحصيل مثاله
ان الاوسط معلولا للاكبر ولكنه يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر ان يقول
انسان وكل انسان حيوان لان الحيوان اولا محمول على الانسان ثم على زيد قبله

اليه

٥

لا نم ان الاكبر في الحقيقة له مولف بل الاكبر هو المولف كما ذكر ولذلك اجرا العيان الي قوله
وكل مولف مولف فالحد الاوسط هو المولف بفتح اللام وقد يكون زيادة حرف اللام و
المحمول عليه مع نية الزيادة منه المولف بكسر اللام فاذا اسقطنا المكرر تعدي الحكم
بالاكبر الي الاصغر بواسطة حرف اللام فيكون النتيجة [illegible] حل جسم مولف
ولا نم ان الاوسط يجب تكرره من غير زيادة ونقصان بل تكرره بالزيادة والنقصان
لا يخل بالانتاج مثال الزيادة مامر ومثال النقصان زيد اخو عمرو وعمرو حبيس
البلد فزيد اخو حبيس البلد وكذا ا مساو لب وب مساو لج ينتج ا مساوي مساوي
ج وانتاج مثل ما ذكرنا مطرد في جميع المواد هنا وان كان مخالفا للمشهور لكن
قد حققه بعض تلامذة العلامة الطوسي وصنف فيه رسالة وفيه بحث اما اولا
فلان المحذور الذي فر منه وهو عدم مطابقة المثال للممثل له واقع على هذا التقدير
ايضا اذ الاكبر هو المولف على هذا التقدير ليس ثابتا للعالم فكيف يكون الوسط
علة لثبوته له واما ثانيا فلان القوم قد بينوا وجوب تكرر الوسط في القياس
بدلايل واضحة مشهورة لا ينبغي ان يشك فيها فان اراد منع وجوب تكرر الوسط
طلب هذه الدلايل فليرجع الي الكتب المنطقية فانها مذكورة فيها مفصلا وان اراد
اثبات قياس مغاير لما اثبته القوم لا يكون الوسط فيه مكررا فلا يثبت ذلك بمنع وجوب
تكرر الوسط بل عليه ان يحرره ويبين انتاجه بوجه كلي ولا يكفي في ذلك اراءه الانتاج
في بعض الامثلة لاحتمال ان يكون بعض اخر لا يكون كذلك ثم بعد ذلك لا يجوز
حمل كلام القوم عليه الا انه اثبتناه اعتبروا هذا القياس وليس ثبت عليه
العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج عدم اذ الخارج كما يكون ظرفا للوجود
يكون ظرفا للعدم ومرجع العلية الي حقيقة ما كما عرفت ومن الجايز ان يكون احد
الامرين احق بالانعدام في الخارج من الاخر قوله اتصاف الشي بالعلية في الخارج

فرع تحققه فيهم ان اراد بالتحقق الوجود فقط الا ترى ان انعدام المانع و
المعد في الخارج قد يكون علة وسلم ان اراد بالتحقق في الخارج الوقوع فيه
سواء كان الواقع موجودا او معدوما وعدم العلة وعدم المعلول معدومان فيه
فيكونان واقعين هناك من حيث الانعدام فان قلت اذا كان انعدام العلة
في الخارج متصفا بالعلية فيه يلزم وجوده هناك لان ثبوت شي لآخر فرع لثبوت
المثبت له كما سبق ولا معنى للثبوت الا الوجود قلت ما سبق سوان ثبوت الصفة
الوجودية فرع على ثبوت المثبت له كما سبق وليس لعدم العلة صفة وجودية فيه
بل هو بحيث اذا قايس العقل بينه وبين عدم المعلول يحكم باسناد عدم المعلول
اليه ومرجع هذه الحيثية الى مضمون قضية شرطية ولا يلزم من صدقها وجود ذي
الحيثية فتامل قيل في شرح قول الشارح علية عدم العلة لعدم المعلول
لا يمكن ان يكون في الخارج اي لا يمكن ان يكون عدم العلة علة لوجود عدم المعلول
في الخارج وذلك بديهي فلا يجدي المناقشة فيما ذكر في معرض التنبيه حيث قال
لان اتصاف الشي بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فان الاعدام قد يكون علة
للموجودات في الخارج كعدم المعد وارتفاع الموانع على انه يمكن ان يكون مراده
بالعلية العلية الفاعلية اذ لو كان عدم العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج
لكان علة فاعلية له لاستغناء المعلول عن غيره ولا يمكن ان يكون غير الفاعل
كذلك فيندفع المناقشة وفيه بحث اما في التفسير فلان الكلام في علية عدم
العلة لانعدام المعلول لا في عليته لوجود عدم المعلول كما قرر ثم دعوى الضرورة
ان كان في امتناع علية عدم العلة لوجود عدم المعلول فذلك مما لا نزاع لاحد
فيه اذ لا يقول احد بان انعدام العلة علة لان يوجد عدم المعلول في الذهن
او في الخارج وان كان في امتناع عليته لانعدام المعلول في الخارج فغير مسموع اذ

الية

ل

العقل كما يحكم بانه وجد العلة في الخارج فوجد المعلول فيه ويستدل بذلك
على ان علية وجود العلة لوجود المعلول في الخارج كذلك يحكم بانه عدم العلة في الخارج
فعدم المعلول فيه فيصح ان يستدل بذلك على ان علية انعدام العلة لانعدام المعلول
في الخارج ولا يندفع المنع بحمل العلة على الفاعل لاحتمال ان ... على عدم عدم
ومن ينبغي ذلك فعليه البيان من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه فان قلت
هذا التفسير بظاهره يقتضي ان لا يكون شيء من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل
حصول اللوازم المستندة الى الماهية فرع لحصولها بلا ريبة فاللوازم التي لا يكون لوجوده
مدخل فيها لا يكون موجودة قطعا قلت الظاهر ان لوازم الماهية امور عقلية اثرا عينية
يكون عروضها للماهية بحسب الاعتبار الذهني كما مرت الاشارة اليه لا انها امور موجودة
مع الماهية بالفعل بل الماهية تقتضي حصولها معها بمعنى القوة وفعليتها لو كانت
فانما يكون من اسباب اخرى قيل في تفسير قول الشارح من غير ان يكون لاحد
الوجودين مدخل فيه اي لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه وان كان لوجودها مطلقا
مدخل ضرورة انها ما لم يوجد نحو من الوجود لم يثبت لها شيء وهذا امر معلوم من المختصرات
فضلا عن المطولات ومع هذا توهم بعض المحشين انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون
شيء من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللازم المستند الى الماهية
فرع لحصولها فاجاب بان الماهية مستلزم لحصول لوازمها معها بالقوة وحصولها
بالفعل من اسباب اخرى وكانه حسب ان لازم الماهية ما لا مدخل فيه لوجودها فليت
شعري بعد ان يكون لازم الماهية بالصورة كيف يلزم عدم حصول اللازم اذ
اللازم على هذا التقدير ايضا عدم حصولها بالفعل ما لم يحصل الماهية لا عدم
حصولها بالفعل مطلقا ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع العوارض لوازم الماهية
لان الماهية يستلزم الاتصاف بها بالقوة وفيه بحث من وجوه منها ا

المحشي على تقدير التفسير المذكور حيث قال يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شي من
لوازم المهية امرا حاصلا بالفعل وغاية ما لزم ذكره هذا القايل انه من لوازم المهية
بتفسير آخر مذكور في المحشيات لم يلزم ان لا يكون شي من لوازم المهية امورا حاصلة
بالفعل وحاول [illegible] ذلك في رد كلام المحشي حيث قال مع ذلك توهم بعض ورد
هنا [illegible] ذلك غير [illegible] اذ لا تنافي بينهما على ان التفسير المذكور في المحشيات منظور فيه
[illegible] وهم الوجود المطلق عنه فان وجود المهية ليس معللا بنفسه ولان لوازم المهية
انما يكون معللة بوجودها لو كانت امورا حاصلة بالفعل معها في نفس الامر اما اذا
كانت امورا انتزاعية عارضة لها انما بحسب الاعتبار الذهني بالمعنى الذي جوزناه
لا بحسب نفس الامر فالظاهر ان ليس لوجود المهية مدخل فيها اذ المهية بهذا الاعتبار
ماخوذة بذاتها مجردة عن الوجود والعدم لكن الظاهر كلام غير مرتع ان لوازم المهية
من الامور العقلية الانتزاعية فاختلاف التفسيرين مبني على هذين الاحتمالين
لا ان مودا هما واحد كما حسبه القايل ومنها ان المحشي لم يحكم بعدم فعلية لوازم المهية
مطلقا كما حسبه بل حكم بانها ليست حاصلة بالفعل من المهية على تقدير ان لا يكون
لوجود المهية مدخل فيها وفعليتها انما يكون من اسباب اخرى وذلك ظاهر فان
المهية لما لم يكن بنفسها حاصلة بالفعل الا بالموجب فما هو مقتضاه ايضا لا يكون
حاصلا بالفعل الا به فاذن يكون حصولها بالفعل من سبب آخر وان كان حاصلا
عند حصول المهية ومنها ان ما لزم ان جوابه تقتضي ان يكون العارض لازما
وانما تقتضيه ذلك لو كان ما ذكره فيه تعريفا للازم وليس كذلك بل هو حكم
من احكامه ومن الجايز ان يكون اللوازم والعوارض مشتركين في بعض الاحكام
وعدم العلة بالقياس الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا خفاء في ان عدم
[illegible] قد يحصل في الذهن بان يتصور وقد يحصل بان يصدق بها معدومة

حمالين

وليس شي منهما مستلزما لعدم المعلول فيه نعم اذا كان التالي مقرونا بالتصديق
بالعلية لكان مستلزما للتصديق فان المعلول معدوم فلا يكون علية عدم العلة
من لوازم مهيته [illegible] المعنى ان لازم المهية ما يمتنع انفكاكه عن المهية في الوجود
مطلقا بمعنى انه يمتنع وجودها بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم ان يكون تعقل
الملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا ترى ان الزوجية لازم لمهية الاربعة ولا يلزم
من تعقل الاربعة تعقلها وكذا تساوي الزوايا لقائمتين بالنسبة الى المثلث
ما يتوهمه بعض الفضلا من ان علية عدم العلة ليس من لوازم مهيته لانه قد يتصور
عدم العلة وقد يصدق بعدمها ولا يلزم في الصورتين العلم بعدم المعلول الا
اذا كان التالي مقرونا بالتصديق بالعلية ومنشاؤه عدم اتقان معنى لازم المهية
فانه كما اشير اليه ما لا ينفك للمهية في وجودها عن الاتصاف به سوا كان موجودا
بذلك الوجود اولا كما ان معنى لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك للمهية في وجودها الخا
عن الاتصاف به سوا كان موجودا في الخارج اولا كالتناهي والانقطاع فانهما
لازمان للجسم بحسب الوجود الخارجي مع عدم وجودهما فيه وفيه بحث اذ حاصل الايراد
ان علية عدم العلة لعدم المعلول لو كانت لازمة لمهيته فاذا انعدم وجد عدم العلة
في الذهن كان متصفا بعليته لعدم المعلول هناك وذلك يستلزم لتحقق عدم المعلول
فيه والا لزم تخلف المعلول عن العلة المتصف بالعلية لكن لو وجد عدم العلة في
الذهن تصورا وتصديقا بدون عدم المعلول فلا يكون علية لازما لمهيته ولا يندفع
ذلك بما ذكر من ان المعنى بلازم ما يمتنع وجودها بدون الاتصاف به بل يقوى
به السوال حيث يصلح ان يجعل ذلك دليلا على الملازمة المذكورة فيه ولا يلزم
من كون الزوجية لازما لمهية الاربعة ولا من كون التساوي لقائمتين لازما لمهية
المثلث ان يكون علية عدم المعلول لازما لمهية عدم العلة فالسوال غير مندفع

بما ذكره وما نسب الى الفاضل المذكور من انه قال ربما يتصور عدم العلة وقد يصدق
بعدمها ولا يلزم في الصورتين العلم بعدم المعلول واورد عليه ان العلم بلازم الماهية
غير اللازم فرية بلا مرية فانه قال عدم العلة قد يحصل في الذهن بان يتصور و
قد يحصل بان يصدق بانها معدومة وليس شيء منهما مستلزما لحصول عدم المعلول فيه
ولم يقل مستلزما لحصول العلم بعدم المعلول وهذا الكلام يصرح بانه قد يحصل
علة في الذهن بان يتصور وليس ذلك مستلزما لحصول عدم المعلول في الذهن
عدم وهذه دعوى ظاهر منعه جدا اذ لا يتخفى على عاقل انه كلما تصور عدم العلة يحصل
عدم المعلول في الذهن وكذلك الحال اذا حصل عدم العلة بان يصدق بانها معدومة
بدون التصديق بالعلية فاستدلال الفاضل المذكور على ان عدم المعلول ليس
من لوازم ماهية عدم العلة مبني على تعقل هاهنا عن ذلك لا انه مبني على انفكاك
العلم بالمعلول عن العلم بالعلة كما نقله عنه وكم بينهما والمراد بالعلية في نفس الامر
ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة قيل اطلاق الخارج على هذا
المعنى بل اطلاق نفس الامر على هذا المعنى غير شايع فضلا عن ان يكون
كثيرا شايعا فان اتصاف الماهية بلوازم الوجود الخارجي وكذا بلوازم الوجود الذهني
اتصاف بحسب نفس الامر باتفاق العقلاء فبطل ما قاله في توجيه كلام المتن والوجه
في الجواب ان يقال الفرق ان نفس عدم العلة متصف بالتقدم على عدم المعلول
بالذات ووجوده في الذهن شرط الاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فانه غير
متصف بالعدم على عدم العلة بالذات بل انما يتصف بالذات وجوده في الذهن
على وجود عدم العلة في الذهن فان العقل يحكم بالترتب هاهنا كن بين العدمين
فيقول عدم العلة فعدم المعلول وهاهنا بالترتب بين وجودي العدمين في الذهن
فيقول وجد عدم العلة في الذهن فوجد عدم المعلول فيه فالوجود الذهني في الاول